POLIROM

Jean Delumeau

Mărturisirea şi iertarea

Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII



Plural

Redactor : Dana Zămosteanu

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iași
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, București

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

DELUMEAU, JEAN

Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII / Jean Delumeau – trad. de Ingrid Ilinca – Iași : Polirom, 1998
168 p. ; 22 cm – (Plural M)
Tit. orig. (fr.): *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII[e]-XVIII[e] siècle.*

ISBN : 973-683-127-2

I. Ilinca, Ingrid (trad.)

CIP : 248.156:282"12/17"

Printed in ROMANIA

Jean Delumeau

Mărturisirea și iertarea

Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII

Traducere de Ingrid ILINCA

POLIROM
1998

Introducere

În documentația reunită pentru recenta mea lucrare, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois* (*A liniști și a ocroti. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată*) și-au găsit locul numeroase texte referitoare la confesiune, mai ales în secolele XVI-XVIII. Într-adevăr, la nivel istoric, mi-am pus următoarea întrebare: confesiunea liniștea? Această interogație explică legătura strînsă existentă între cartea mea despre „securitate" și cea pe care o vom citi în continuare: ele depind una de alta, fiind adevărat că Biserica romană a vrut să-i liniștească pe credincioși confirmîndu-le *iertarea* divină. În schimb, le-a cerut o *mărturisire* explicită.

Dacă am izolat totuși acest dosar pentru a constitui o carte separată, am făcut-o pentru că formează un ansamblu omogen, centrat pe o doctrină și o practică religioase profund originale și, cred eu, fără echivalent în istorie. Fiindcă nici o altă Biserică creștină, nici o altă religie nu au acordat, asemeni catolicismului, o importanță atît de mare mărturisirii detaliate și repetate a păcatelor. Rămînem marcați de neîncetata invitație la cunoașterea de sine și de formidabila sa contribuție la aceasta.

În vremea noastră, cei mai înverșunați dușmani ai persoanei umane au recunoscut implicit statutul existențial al celui care mărturisește: este unic, de neînlocuit. Conștiința individuală și mărturisirea sînt legate una de alta. În general, luciditatea asupra sinelui îi apare unui terapeut al sufletului ca un element pozitiv, un factor de sănătate psihică. Or, între „cunoaște-te pe tine însuți" al lui Socrate și cel al lui Freud a existat, ca liant și multiplicator, aportul enorm – adjectivul nu este exagerat – al confesiunii, așa cum a fost ea propovăduită și trăită în catolicism. Afirmăm astfel importanța acestui „obiect istoric".

Originalitatea lui iese și mai bine în evidență cînd ne gîndim la diferența radicală dintre „tribunalul penitenței" – expresie clasică odinioară – și justițiile obișnuite din toate timpurile. Cele din urmă îi pedepsesc pe vinovați. Chiar dacă aplică penitențe,

Biserica este înainte și mai presus de orice dătătoare a iertării divine. Ce-i drept, în trecut s-a pus de multe ori problema condițiilor în care putea fi acordată iertarea și, în unele cazuri, dacă nu trebuia amînată. Vom urmări dezbaterile iscate în această privință.

În schimb, îmi vine în minte o destăinuire. La cursul meu de la Collège de France, mă ocupasem de „amînarea absolvirii" în secolele XVII-XVIII. La ieșire, un preot paroh, deja cu o bogată experiență, a venit la mine și mi-a spus: „În practica mea sacerdotală, o singură dată am refuzat absolvirea și am regretat-o toată viața". Cu siguranță, Marele Arnauld l-ar fi considerat „laxist". În orice caz, iertarea are o istorie.

Din rațiuni de eficacitate, eseul de față are în vedere în special evul clasic, în timpul căruia lucrările specialiștilor în confesiune au fost în același timp cele mai numeroase și cele mai documentate. La timpul respectiv, a fost vorba de o chestiune cu adevărat arzătoare, aflată în centrul preocupărilor religioase și culturale. Totuși, numeroasele probleme ridicate de practica penitențială de altădată i se prezintă omului de astăzi ca fiind extraordinar de complexe și de subtile. Prin urmare, am luat hotărîrea de a le lămuri în paisprezece scurte capitole ce se străduiesc să înfățișeze în termeni simpli și actuali dezbaterile care i-au pasionat, printre alții, pe Pascal, Boileau și Bossuet. Înțelegerea modernității occidentale trece printr-o istorie a confesiunii, mai ales dacă ne gîndim că o cazuistică a existat și pe teren protestant.

Mai sus, făceam trimitere la Freud. Nu ascund faptul că, reunind documentația pentru acest dosar, mi-am îndreptat de multe ori gîndurile spre psihiatri și psihanaliști. Frecventarea lor mi-a devenit familiară în ultimii cincisprezece ani, cu ocazia cercetărilor mele de istoric asupra fricilor, a culpabilizării și a sentimentului de securitate. Așadar, eseul de față se situează la confluența celor trei mari preocupări care, în trăirea lor actuală, constituie pîinea de toate zilele a celor preocupați de neliniștile omenești. M-aș mira ca ei să nu găsească, în paginile următoare, ocazia unor înțelegeri între noi.

Medici ai sufletelor sînt și oamenii Bisericii, chiar dacă numărul lor a scăzut în comparație cu perioadele studiate în carte. Doresc ca ei să înțeleagă bine natura și limitele demersului meu, care, la fel ca în lucrările mele despre frică și sentimentul de securitate, rămîne pur istoric și nu este nici laudativ, nici polemic. Am încercat să reconsider aprigele dezbateri despre bunăvoință și exigență, deschidere și închidere, morală a înțelegerii

și rigiditate elitistă. Așadar, este vorba de un conflict rămas în istorie. Cum să-i negăm, totuși, permanenta actualitate? În zilele noastre, se menține în interiorul religiilor. El va ieși mereu la iveală în societățile umane: de aceea, este folositor să lămurim, pe parcursul unei anumite secvențe istorice, dificilul drum al liniei de mijloc.

Aceasta din urmă poate fi deslușită pe teren numai din momentul în care am reuși să scoatem din umbră ceea ce era, în viața de zi cu zi, trăirea confesiunii. Or, documentația disponibilă este esențialmente normativă: ea arăta preoților cum să confeseze, iar credincioșilor cum să se confeseze. Dificultatea și interesul demersului istoric încercat aici constau așadar în a face o lectură de grad secund a documentelor, pentru a ghici, printre rînduri, atît comportamentul real al confesorilor, cît și reacțiile creștinilor obișnuiți supuși obligației de a se confesa. Cum a fost trăită în mod concret această constrîngere? Avem aici interogația de bază ce guvernează întreaga lucrare. Adaug că ea ar trebui să domine toată reflecția actuală asupra sacramentului iertării.

În paginile următoare, vom fi mereu frapați de îndemnurile la ascultare binevoitoare date confesorilor de autoritățile bisericești. Insistența respectivă este susceptibilă de mai multe lecturi istorice, foarte diferite unele de altele, dar care nu se exclud cîtuși de puțin. Indiscutabil, ea trimite la dificultatea psihologică a mărturisirii, în special a mărturisirii păcatelor sexuale: era necesară facilitarea declarării lor de către penitenții ezitanți.

Dar, într-un cu totul alt plan, am evidențiat îndeajuns pînă acum în ce măsură „sfaturile către confesori" au făcut să progreseze, în psihologia colectivă, imaginea „modernă" a tatălui? Într-adevăr, în cea mai mare parte, ele cer confesorilor să fie ca niște „părinți" pentru păcătoșii pe care îi primesc. Or, într-un astfel de discurs, „părinte" este întotdeauna legat de blîndețe și iertare. Nu este vorba de *pater familias* care poruncește autoritar în sînul familiei, ci de personajul evanghelic care fuge în întîmpinarea fiului risipitor, îl îmbrățișează cu căldură și îl reintegrează în casa comună. Aportul decisiv la modificarea imaginii paterne, asociat promovării sfîntului Iosif în epoca clasică, merită subliniat într-o istorie a mentalităților.

Astfel, o anchetă despre trecutul confesiunii, așa cum este ea înțeleasă aici, ajunge să-și depășească propriile frontiere pentru a constata că, adesea, confesionalul a vrut să fie și a constituit cu siguranță unul dintre locurile bunăvoinței părintești.

Chateaubriand a amintit-o într-un pasaj celebru din *Mémoires d'outre-tombe* (*Memorii de dincolo de mormînt*).

Dacă subliniez acest aspect poate neașteptat, o fac pentru a fi mai bine sesizată complexitatea elementelor care intră în alcătuirea arhivelor istorice. Acestea vor fi întotdeauna obiectul unor lecturi divergente pentru simplul motiv că ele conțin documente contradictorii. Așa este și viața. O istorie a confesiunii, chiar limitată în timp și spațiu, nu se sustrage regulii. Dimpotrivă, o confirmă în chip exemplar. Confesiunea a vrut să liniștească, însă după ce l-a neliniștit pe păcătos. Ea a iertat fără încetare; dar nu tot ea a prelungit dincolo de limitele rezonabile lista și circumstanțele păcatelor? Ea a modelat conștiința, a făcut să progreseze interiorizarea și simțul responsabilității; dar tot ea a dat naștere la maladia scrupulului, și din cauza ei asupra a milioane și milioane de credincioși a apăsat un jug foarte greu.

Cît despre istoric, el nu trebuie să încline balanța într-o parte sau alta. El oferă un dosar. Fiecare îl consultă și îl interpretează în funcție de ecuația personală. Cel puțin, poate spera – ceea ce a fost dorința mea cînd îmi redactam lucrările anterioare – să dedramatizeze prezentul și să lumineze căile viitorului.

Totuși, trebuie să subliniez o evidență psihologică fundamentală, adesea absentă din scrierile specializate despre confesiune: este diferența de natură care există și va continua să existe între o destăinuire voită și o mărturisire autoritar decretată*. Prezentul eseu se vrea mai întîi un studiu al confesiunii așa cum a fost impusă și trăită în spațiul catolic începînd cu secolul XIII.

A-l determina pe păcătos să mărturisească, pentru a primi de la preot iertarea divină și a pleca liniștit: aceasta a fost ambiția Bisericii catolice, în special din momentul în care a făcut obligatorie confesiunea privată în fiecare an, cerînd credincioșilor mărturisirea detaliată a tuturor păcatelor „de moarte". Luînd asemenea decizii cu bătaie lungă, Biserica romană nu știa în ce angrenaj se prinsese, ce greutate impunea credincioșilor sau ce avalanșă de probleme decurgînd unele din altele avea să dezlănțuie. Trăirea religioasă cotidiană a fost zdruncinată. Preoții și laicii s-au văzut confruntați cu multiplele dificultăți ale mărturisirii, ale evaluării greșelilor și ale aprecierii căinței. Trebuia să fie cerută și obținută iertarea. Însă în ce condiții?

---

* Am atras deja atenția asupra acestei diferențe în *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1985, p. 97.

Capitolul întîi

Constrîngerea confesiunii private obligatorii

Indulgențele, acordate din ce în ce mai frecvent de Biserica catolică, permiteau scurtarea sau anularea timpului de purgatoriu. Totuși, omul trebuia să scape de infern. Cu siguranță, Iosif și îngerul păzitor vegheau asupra muribunzilor. Dar ce puteai face dacă aceștia își dădeau sufletul în stare de păcat de moarte? După cum dovedesc numeroase anecdote (*exempla*), este adevărat că acești patroni ai morții bune realizau recuperări *in extremis* și procurau unor păcătoși harul unei căințe bruște și al unei confesiuni de ultim moment. Dar nu era mai cuminte să te confesezi cu regularitate și să elimini astfel periodic dispozițiile proaste și bolile purtătoare de damnare? De ce să-ți fie frică de confesiune, barcă de salvare întotdeauna disponibilă în toiul furtunilor vieții? Regăsim astfel imensa problemă istorică a confesiunii pe teren catolic, deja abordată în *Le péché et la peur** (Fayard, 1983).

Toate cronologiile destinate elevilor din învățămîntul secundar ar trebui să pună cu tărie în relief decizia conciliului din Lateran IV (1215), care a făcut obligatorie confesiunea anuală. Generalizarea acestei constrîngeri, deja în vigoare înaintea conciliului în cîteva dioceze, a modificat viața religioasă și psihologică a bărbaților și femeilor din Occident și a influențat enorm mentalitățile pînă la Reformă, în țările protestante, și pînă în secolul XX, în cele rămase catolice. Golirea actuală a confesionalelor, în interiorul

* ed. rom. *Păcatul și frica*, 2 vol., Polirom, Iași, 1998 – n.tr.

spaţiului roman, ne ajută să evaluăm, prin scădere, locul deţinut odinioară de „sacramentul de penitenţă" în viaţa zilnică. Încă o dată se verifică justeţea celebrei formule a lui Lucien Febvre: „Istoria este fiica timpului său". Refluxul confesiunii lasă de-acum înainte descoperită o plajă vastă pe care, logic, istoricii de azi încep să o cerceteze în folosul cunoaşterii trecutului[1].

Evident, baza de documentare asupra subiectului o constituie greoaia literatură ecleziastică, acumulată între secolele XIII-XIX, ce reuneşte „summe de confesiune", „manuale ale confesorilor", tratate de cazuistică, predici, catehisme, „rezultate ale conferinţelor ecleziastice", scrisori de spiritualitate etc. Pentru noi, această masă este un semn. În preocupările de atunci, confesiunea privată obligatorie a deţinut un loc comparabil cu, *mutatis mutandis*, cel ocupat astăzi pe prima pagină a ziarelor şi în opinia publică de contracepţie, avort, fecundări artificiale şi eutanasie. Trebuie să avem mereu în minte această comparaţie, fie ea şi imperfectă, pentru a repune în adevărata lor lumină faptele de care urmează să ne ocupăm.

Dezbaterile morocănoase şi îndelungate, ce ni se par cu totul depăşite, cu privire la atriţie şi contriţie, evaluarea păcatelor, amînarea absolvirii de păcate, morala cazuiştilor (atacată răspicat de Arnauld şi Pascal), opiniile „probabile" sau „mai probabile" şi-au datorat extraordinara importanţă – o importanţă recunoscută ca fapt istoric – incidenţelor pe care le aveau în mod concret asupra vieţii religioase a fiecărui individ. Nu era totuna pentru catolicul de altădată dacă, în semiîntunericul confesionalului, avea în faţa lui un preot rigorist sau indulgent. Confortul psihic, viaţa în comunitate, comportamentele cotidiene îi puteau fi modificate prin exigenţele mai mari sau mai mici ale celui pe care Biserica i-l desemna în acelaşi timp drept „tată", „doctor" şi „judecător".

Giganticul corpus documentar de care dispunem cu privire la confesiune, cel puţin înainte de secolul XIX, ascunde

totuși o mare slăbiciune. Este scris de clerici. Exprima o voință normativă. În schimb, multă vreme, credincioșii nu au lăsat să se vadă cîtuși de puțin ce simțeau cînd mergeau la spovedanie, exceptînd totuși momentul revoltei protestante, cînd Reformatorii au făcut publică o contestare de cele mai multe ori ascunsă pînă atunci.

Ne revine așadar sarcina unei lecturi de grad secund a literaturii ecleziastice, adică va trebui să ghicim prin intermediul ei atît atitudinile confesorilor, cît și pe cele ale penitenților. Cu privire la aceștia din urmă, este revelator ce a scris Carol Borromeo în *Instrucțiuni către confesori*: „De cele mai multe ori, sîntem de-a dreptul nepăsători cînd este vorba să ne facem confesiunile după cum se cuvine [...], astfel că ne confesăm mai degrabă din obișnuință decît din cunoașterea propriilor păcate și din dorința de a ne îndrepta”[2].

Astfel, este necesar să restituim o practică plecînd de la un discurs ce se dorea teoretic. Vom vedea pe parcurs că o asemenea întreprindere este posibilă și chiar bogată în învățăminte. Reticența stăruitoare a publicului față de mărturisirea detaliată și obligatorie a greșelilor a dus la elaborarea unei pastorale a confesiunii în care amenințarea era în mod constant contrabalansată de încurajare, severitatea – de blîndețe, iar pedeapsa – de iertare.

De la început, se impune o precizare care nu este întotdeauna oferită de lucrările specializate. Textele conciliului de la Trento sînt oarecum contradictorii în ce privește obligația confesiunii anuale. Lateran IV (constituția 21) statuase că „toți credincioșii de ambele sexe, ajunși la vîrsta discernămîntului” trebuia să mărturisească „toate păcatele [...] cel puțin o dată pe an”. În documentul „doctrinal” asupra confesiunii, părinții de la Trento au fost mai puțin categorici. Ei au declarat obligatorie doar mărturisirea (în fața preotului) a „tuturor păcatelor de moarte”. „Cît despre păcatele veniale ce nu exclud harul lui Dumnezeu și în care cădem adesea (măcar că e de folos să le mărturisim),

ele pot fi trecute sub tăcere fără greșeală și ispășite prin numeroase alte leacuri [...]. În Biserică nimic altceva nu i se poate cere penitentului [...] decît să-și mărturisească păcatele prin care își amintește a-l fi ofensat de moarte pe Domnul Dumnezeul său” (sesiunea XVI, cap. V). În schimb, canonul 8 a declarat: „Dacă vreunul spune că mărturisirea tuturor păcatelor, așa cum o impune Biserica, este imposibilă [...] sau dacă credincioșii de cele două sexe, toți și fiecare, nu se înfățișează o dată pe an, după hotărîrea marelui conciliu din Lateran [...], să fie anatema”[3].

Cazuiștii din secolele XVII-XIX au fost încurcați de decalajul între enunțul dogmatic reluat de *Catehismul roman* din 1566[4] („Putem, fără a păcătui, să trecem sub tăcere păcatele veniale”) și decretul de aplicare[5]. În realitate, practica a constat în confesiunea obligatorie chiar și pentru păcatele veniale. Exegeza curentă împăcînd cele două texte tridentine poate fi astfel rezumată: preceptul confesiunii anuale nu este valabil, în sens strict, decît pentru păcatele de moarte, însă este preferabil de a ne prezenta oricum la preot, cel puțin o dată pe an, de teamă să nu pricinuim scandal și cu scopul de a declara că nu ne simțim vinovați de nici un păcat de moarte[6].

Confesiunea a fost o constrîngere cu multiple aspecte și, înainte de toate, ea a fost grea pentru confesorii înșiși. „Lucrarea voastră este chinuitoare, recunoaște sfîntul Jean Eudes în 1644, însă trebuie să vă amintiți cît de greu i-a venit Răscumpărătorului să răscumpere sufletele.”[7]

Ne dăm seama de caracterul ingrat al acestei sarcini sacramentale și de neajunsurile clerului față de diversele sfaturi date preoților cu privire la modul de a întîmpina și de a asculta penitenții. Gerson le cere să fie la dispoziția „săracilor, ca și a bogaților, a urîților, ca și a frumoșilor [în sens moral], a neștiutorilor, ca și a eruditilor”[8]. Cu două sute de ani mai tîrziu, sfîntul François de Sales îi roagă pe confesori să întîmpine penitenții „cu o dragoste fără margini, îndurînd cu răbdare bădărănia, neștiința, imbecili-

tatea, încetineala și alte cusururi”[9]. Sfîntul Jean Eudes, care l-a citit pe episcopul de Annecy, este cu totul de părerea acestuia. Se cuvine, ne asigură el, „să primim fără deosebire tot felul de persoane, fiecare la rîndul ei, bogați și săraci, buni și răi, fără nici o excepție sau preferință”. Sau, dacă trebuie să stabilim o ordine preferențială, aceasta trebuie să fie în favoarea „bolnavilor și a suferinzilor, a doicilor și femeilor însărcinate, a servitorilor și servitoarelor care nu pot aștepta”[10].

Prin urmare, confesiunea le-a pus preoților o problemă de întîmpinare. Au încercat să introducă practici discriminatorii din care nu întotdeauna lipseau considerentele sociale. Ca dovadă, constatarea sfîntului Alfons de Liguori în *Ghidul confesorului pentru îndrumarea oamenilor de la țară*: „Unii își păstrează milostenia pentru persoanele de vază sau pentru sufletele cucernice; însă dacă sînt opriți de un biet păcătos, ori nu-l ascultă, ori o fac în silă și, la sfîrșit, îl dau afară în chip jignitor”[11].

Întrucît confesiunea era o corvoadă chiar pentru confesori, sau o sursă de venituri înaintea conciliului de la Trento, uneori ei nu ezitau s-o dea peste cap. „Mai bine, îi sfătuiește Gerson, să asculți pînă la capăt puține persoane decît multe și în pripă.”[12] În aceeași epocă, predicatorul franciscan Michel Menot se plînge, la rîndul său, de confesiunile „expediate” în cursul cărora cei doi parteneri își imaginează că își încheie socotelile. Penitentul, în măsura în care merită acest nume, obține repede absolvirea, iar confesorul, căruia i se plătesc serviciile, are interesul să dea cît mai multe iertări:

„Cum te poți confesa [corect] de vreme ce nu ți-ai mărturisit păcatele de un an încoace și îl cauți pe preot în săptămîna mare rugîndu-l să te expedieze rapid? [...] Cît despre preot, care se gîndește numai la rezultat și la bani, te expediază pe loc; îți dă absolvirea de păcate și îți spune: «Du-te, prietene» – Dar încotro se va duce

păcătosul cu o asemenea absolvire? La toţi dracii, iar confesorul îi va fi pregătit locul”[13].

Cu un secol mai tîrziu, Johannes Eck, adversarul lui Luther, se plînge de preoţii însărcinaţi cu iertarea păcatelor de la San Pietro din Roma, pe care îi descrie astfel:

„Iată-i dispuşi să întindă mîna şi dînd absolvirea tuturor celor care se mărturisesc: este un scandal să-i vezi grăbind confesiunile unor oameni cumsecade mărturisind lucruri enorme, spunîndu-le: «Nu-i nimic, nu-i nimic, spuneţi ce este grav». Nu caută sufletele, ci doi-trei bănuţi; prin urmare, trebuie să mergi repede ca să asculţi cît mai multă lume”[14].

Reforma tridentină a pus capăt foloaselor pecuniare trase în urma confesiunilor, dar nu şi practicilor pripite ale unor preoţi. La sfîrşitul secolului XVII, un capucin spaniol, Jaime de Corella, într-o *Practica del confessionario* cu numeroase ediţii, se plînge de „omisiunile şi de puţina rîvnă ale anumitor confesori”[15]. În aceeaşi epocă, în *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens* (1695), sînt stigmatizaţi preoţii care ascultă penitenţii „într-o doară şi cu mare grabă, negîndindu-se decît cum să confeseze pe cît mai mulţi şi cît mai repede”[16].

În secolul următor, Leonard de Port-Maurice revine asupra subiectului în *Avertissements utiles aux confesseurs*, unde se războieşte cu preotul „nesocotit şi grăbit să termine, fie din plictiseală, fie din cheful de a-i expedia pe cît mai mulţi” şi care „nu lasă penitentului timpul de a-şi descoperi, după cum ar dori, străfundurile conştiinţei [...], astfel că nenorocitul lasă la o parte jumătate din păcate”[17]. Desigur, franciscanul italian – un susţinător al predicării în secolul XVIII – nu cunoştea farsa franceză din 1474, intitulată *Le Nouveau Pathelin*, unde un preot mărturiseşte: „Zău, îmi vuieşte capul de-atîta spovedit, prea mare-i chinul”[18]. Însă Leonard îl întîlnea pe autorul anonim al

piesei într-un diagnostic comun de care istoricul trebuie să țină cont: confesiunea era o încercare pentru mulți preoți, iar unii, atît în secolul XVIII, cît și în secolul XV, voiau să scape de ea cît mai repede cu putință.

Una dintre formele acestei evitări era, așadar, absolvirea dată ieftin. Istoricul nu trebuie să se angajeze în conflictul care i-a opus, în acest sens, pe laxiști și rigoriști. Studiul nostru va pune în relief comorile de înțelegere cerute confesorului de către moraliștii cei mai avizați cu privire la dificultățile concrete ale sacramentului de penitență. Dar bunul simț și simpla grijă pentru adevărul istoric ne impun să facem înțeles și punctul de vedere opus. Or, unii apostoli ai Reformei catolice au fost de părere – și neîndoielnic, nu se înșelau întru totul – că mulți confesori vindeau ieftin absolvirea de păcate.

Este unul dintre motivele pentru care Adunarea generală a clerului francez din 1657 a dispus traducerea, tipărirea și distribuirea tuturor preoților parohi din Franța a rigidelor *Instrucțiuni către confesori*, ale sfîntului Carol Borromeo[19]. Adunarea clerului credea necesară această publicație într-o vreme „cînd se comit atîtea abuzuri în administrarea sacramentului de penitență, prin neștiința și ușurătatea confesorilor"[20]. La mijlocul secolului XVIII, Leonard de Port-Maurice va prelua această lamentație declarînd: „Din nefericire, o experiență îndelungată m-a învățat cu asupra de măsură că, în mare parte, confesorii sînt prea dispuși să absolve pe loc, fără să cerceteze starea penitenților lor, fără a-i preveni, fără a-i încuraja"[21]. „Îi absolvă pe toți păcătoșii, nețininînd cont, de obicei, de hotărîrile Sfîntului Scaun."[22]

Astfel, mulți preoți s-ar fi plictisit în confesional și și-ar fi „expediat" clienții: aceasta este acuzația rigoristă, desigur, nu întru totul lipsită de temei. Dar, invers, pastori plini de rîvnă riscau să se arate prea exigenți, prea autoritari și prea meticuloși în confesional. Prin urmare, specialiștilor în penitență le-a apărut necesitatea de a îndemna clerul la

o primire milostivă, răbdătoare şi binevoitoare a tuturor păcătoşilor, astfel încît să-i ajute în a depăşi obstacolul de temut al mărturisirii.

Sîntem aici în inima dramei umane constituite, în plan istoric, de confesiunea auriculară, obligatorie şi detaliată. În *Catéchisme du concile de Trente* (*Catehismul conciliului de la Trento*) se recunoaşte că, în cea mai mare parte, „credincioşii nu petrec niciodată zile cu o mai mare nerăbdare [nervozitate] decît cele pe care Biserica le-a destinat confesiunii"* [23]. Apoi, „ruşinea" îi paralizează pe mulţi dintre ei atunci cînd sînt îngenuncheaţi în faţa preotului la tribunalul confesiunii. „Ruşinea [în această ocazie] este foarte obişnuită şi foarte dăunătoare", constată, în secolul XVII, părintele Lejeune, oratorian şi celebru predicator orb[24]. Asemănător, în *Conferinţele ecleziastice* din Amiens (1695), citim că „ruşinea" este „cea mai obişnuită piedică a confesiunii"[25]. Tema a fost prea des dezvoltată de toţi specialiştii penitenţei pentru a putea pune la îndoială aceste afirmaţii care trimit la o stare sufletească trăită pe scară largă de către credincioşi.

În *Practica del confessionario*, Jaime de Corella îl prezintă pe cel ce merge la spovedanie ca fiind „de obicei cu totul pătruns de ruşine şi de respect uman. Teama insuflată de un tribunal atît de venerabil şi ruşinea de a-şi scoate la iveală propriile slăbiciuni îl fac să i se încurce limba cînd dă să vorbească"[26]. În *Pédagogue chrétien* (*Pedagogul creştin*, 1650), iezuitul Philippe d'Outreman povesteşte cîteva anecdote impresionante care pun în evidenţă dificultatea mărturisirii. Un om din Zagreb „avea conştiinţa atît de chinuită încît s-a înfuriat de-a binelea, de se credea că-l stăpîneşte necuratul"; a sfîrşit prin a-şi mărturisi păcatele, „nu fără silă, ruşine şi sudoare". O „fecioară devotată lui Dumnezeu" tot amîna mărturisirea unei anumite

---

* Dezvoltările următoare, ca şi capitolul al II-lea al cărţii au fost publicate în *Études offertes à Louis Perouas. Croyances, pouvoirs et société*, Les Monédières, Treignac, 1988, pp. 43-58.

greşeli; cînd s-a dus, în sfîrşit, la biserică pentru a se elibera, „cu genunchii în pămînt, a cerut ajutorul lui Isus Hristos cu atîta ardoare şi zbatere a trupului încît o mulţime de femei şi fete, la auzul zgomotelor, au dat fuga pînă acolo şi au început să se roage pentru ea". Al treilea caz: „După ce a petrecut cîţiva ani în toate stricăciunile, un tînăr a fost într-o zi atît de zdruncinat de spaime lăuntrice, încît aproape că-l cuprinse deznădejdea. Şi neliniştile îl măcinară mai multe zile fără încetare, astfel că nu mai putea dormi. Ba chiar i se părea că vede umbre şi fantome înfricoşătoare ce băgau groaza în el"[27]. Toate frămîntările au încetat de îndată ce toţi cei trei păcătoşi s-au mărturisit... unor iezuiţi.

Observatorii de altădată au remarcat şi că ruşinea, pricina atîtor „chinuri" ale conştiinţei, se manifesta în special cu ocazia păcatelor sexuale şi le paraliza cu deosebire pe femei. De pildă, Gerson era conştient că mărturisirea păcatelor trupeşti „nu poate fi smulsă de la majoritatea oamenilor decît cu extremă greutate"[28]. Cît despre sfîntul François de Sales, îl sfătuia pe confesor: „Mai ales fiţi milostiv şi discret faţă de toţi penitenţii, dar în special faţă de femei, pentru a le ajuta la mărturisirea păcatelor ruşinoase"[29]. Episcopul de Annecy continua extinzîndu-şi afirmaţia pentru ambele sexe: „Dacă, atunci cînd e vorba de asemenea păcate ruşinoase, ei îşi încurcă mărturisirea cu scuze, pretexte şi poveşti, aveţi răbdare şi nu-i tulburaţi nicicum, pînă nu vor fi spus totul"[30].

Să generalizăm şi mai mult: atît de mari sînt umilinţa şi ruşinea inerente mărturisirii, încît Biserica catolică a văzut în ea principala ispăşire a greşelii şi, de cele mai multe ori, a acordat absolvirea imediat după această „confesiune".

Note

1. Fiind vorba de perioada pe care o vom avea cu precădere în vedere (secolele XIV-XVIII), voi cita în principal, alături de *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983: TH.N. TENTLER, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, 1975, și *Pratiques de la confession*, lucr. colectivă a „grupului de la Bussière", Paris, Cerf, 1983.
2. CAROL BORROMEO, *Instructions aux confesseurs de sa ville et de son diocèse*. Am utilizat aici trad. fr. editată la Paris, 1665. Aici, p. 31.
3. *Cf.* A. DUVAL, „Le concile de Trente et la confession" în *Maison--Dieu*, n° 118, 1974, pp. 131-180 (cu bibliografie). Aici, p. 132.
4. Ed. consultată: *Le Catéchisme du concile de Trente latin--français*, 2 vol., Mons, 1691, I, p. 624.
5. *Cf.* TH. GOUSSET, *Théologie morale à l'usage des curés et confesseurs*, II, Paris, 1844, p. 254.
6. *Ibid.*, după un ritual de la Toulon.
7. JEAN EUDES, *Le Bon Confesseur ou Avertissement aux confesseurs contenans les qualitez que doivent avoir tous les confesseurs specialement les missionaires*, ed. I, 1644. Ed. consultată: Lyon, 1669, p. 16.
8. JEAN GERSON, *De arte audiendi confessiones*, în *Opera*, éd. du Pin, Anvers, 1706, II, col. 447.
9. FRANÇOIS DE SALES, *Avertissements aux confesseurs*, în *Œuvres complètes*, Annecy, 1928, vol. 23, p. 281.
10. JEAN EUDES, *Le Bon Confesseur...*, p. 104.
11. ALFONS DE LIGUORI, *Guide du confesseur pour la direction des gens des campagnes* (ed. I), în *Œuvres complètes*, vol. 27 (*Œuvres morales*, vol. 3), Paris, 1842, p. 492.
12. J. GERSON, *De arte audiendi...*, col. 447.
13. M. MENOT, *Sermons choisis*, ed. J. Nève, Paris, 1924, p. 257. Text latin citat în A. DUVAL, „Le concile de Trente...", p. 134.
14. G. PFEILSCHIFTER, *Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernantia saeculi XVI*, Ratisbonne, 1659 și urm., I, p. 116. Citat *ibid.*
15. JAIME DE CORELLA, *Practica del confessionario y explicacion de las sesenta e cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N. SS. P. Innocencio XI*. Carte „aprobată" în 1685. Ed. consultată: ed. a 28-a, Madrid, 1767. Prefață f.p.
16. *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens sur la pénitence*, Amiens, 1695, p. 150.

17. LEONARD DE PORT-MAURICE, *Conférence morale sur l'administration du sacrement de pénitence* (numită în alte părți *Avertissements utiles aux confesseurs*), în *Œuvres complètes,* 8 vol., Paris-Tournai, 1858-1860, VI (Mission), p. 197.
18. P.-L. JACOB, *Recueil de farces, sotties et moralités du XV*[e] *siècle*, Paris, 1859, n° 2, p. 152.
19. *Cf.* articolul lui M. BERNOS, în *Pratiques de la confession*, p. 196.
20. Prefața oficială a clerului din Franța (f.p.) la CAROL BORROMEO, *Instructions aux confesseurs*...
21. LEONARD DE PORT-MAURICE, *Conférence morale*..., în *Œuvres complètes*, VI (Mission), p. 207.
22. *Ibid.*, p. 240.
23. *Catéchisme du concile de Trente*, ed. Mons, 1691, p. 630.
24. J. LEJEUNE, *Le Missionnaire de l'Oratoire. Sermons pour l'avent, le carême et les fêtes*, 12 vol., Lyon, 1825-1826, IX, p. 28.
25. *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens sur la pénitence*, p. 146.
26. J. DE CORELLA, *Practica del confessionario*..., prefață, f.p.
27. PH. D'OUTREMAN, *Le Pédagogue chrétien*, 2 vol., 1650, II, pp. 53-54.
28. J. GERSON, *De arte audiendi*..., col. 449.
29. FRANÇOIS DE SALES, *Avertissements aux confesseurs*, vol. 23, p. 283.
30. *Ibid.*

CAPITOLUL II

Obstetrica spirituală

De la sfîntul Toma d'Aquino la sfîntul Alfons de Liguori, directorii de conștiință, pornind de la propria lor experiență, îi îndemnau deseori pe confesori la bunăvoință. „Confesorul, scrie Gerson, trebuie să evite cu cea mai mare grijă să se arate de la început auster, aspru și exigent: pentru că, în fața unei asemenea atitudini, imediat se închide gura păcătosului încăpățînat. Să înceapă prin a se exprima cu bunăvoință, chiar în cazurile în care natura păcatelor ar părea să ceară o astfel de severitate, pînă cînd se stabilește un fel de încredere reciprocă."[1]

Sfîntul Antonin, dominican și arhiepiscop de Florența († 1459), al cărui manual, *Defecerunt. Confessionale* a cunoscut nouăsprezece ediții incunabule[2], îl sfătuiește cu siguranță pe confesor să fie un „inchizitor priceput" și să obțină mărturisirile cu înțelepciune și dibăcie. El îi mai recomandă „bunăvoința", „blîndețea", „afecțiunea", „mila față de greșeala celuilalt". Confesorul trebuie „să-l ajute întotdeauna pe penitent, îndulcind, mîngîind și făgăduind iertarea". Găsim chiar, sub condeiul sfîntului Antonin, recomandarea adresată preotului de a se implica în mărturisirea păcătosului: „Să participe la suferință, dacă vrea să împărtășească suferința"[3].

În Franța secolului XVII, în același timp cu *Instrucțiunile către confesori* ale sfîntului Carol Borromeo și, poate, cu intenția de a le opune cuvinte liniștitoare, a fost deseori tipărită o scrisoare a lui Francisc Xavier către părintele Gaspard Barzé, însărcinat cu misiunea din Ormuz. Se consideră că scrisoarea din 1549 conținea sfaturi „foarte folositoare și necesare tuturor confesorilor"[4]:

„Dacă, în timpul confesiunii, amărăciunea şi ruşinea păcatelor pun într-atît stăpînire pe inima penitentului încît îi leagă şi mai mult limba, cum se întîmplă adesea atunci cînd calitatea şi cantitatea acestora sînt uriaşe, trebuie să fim cu mare luare-aminte, pentru a nu contribui cu nimic la această teamă prin semne de mirare, prin vorbe sau suspine; ci mai degrabă, cu un chip plin de iubire şi de compătimire, trebuie să încurajăm sufletul în chinurile acestei naşteri şi să ne folosim de toate farmecele bunătăţii şi de răbdarea Sfîntului Spirit, «pentru a-l scoate din cotlon pe şarpele încolăcit», imitînd priceperea moaşelor"[5].

În *Vraye Guide des curez, vicaires et confesseurs* (1602), benedictinul gascon Pierre Milhard recomandă în acelaşi spirit: „Cînd cineva, de la sine sau întrebat, îşi spune păcatele, nu trebuie să-i agravăm păcatele, nici să i le repetăm într-atît încît să-i închidem gura, ci mai curînd prin compătimire, arătîndu-i faţa cea bună, să-l încurajăm în a spune totul cu sinceritate, cu îndrăzneală şi încredere"[6]. Într-o carte al cărei titlu francez este *De la prudence des confesseurs* (*Despre prudenţa confesorilor*, 1610), lucrare utilizată şi recomandată de sfîntul François de Sales, iezuitul Valère Régnault († 1623) îl îndeamnă pe preot să liniştească mintea penitentului cînd îl vede învăluit de „ceţurile şi norii scrupulelor". Mai departe, citim că nu trebuie „să-l înspăimîntăm pe cel ce are nevoie de mîngîiere", nici „să-i trezim penitentului temeri prea multe prin intermediul dojenilor, mai ales dacă pare a fi din cei pe care ruşinea sau teama îi face repede să tacă în confesiune"[7].

Avertissements aux confesseurs (*Avertismente către confesori*), de sfîntul François de Sales, inspirate de cele ale lui Régnault, figurează printre cele mai pline de înţelegere şi de milă din cîte există asupra acestui subiect. Să aveţi „un chip amabil şi grav" îi sfătuieşte el, „pe care nu trebuie să vi-l schimbaţi prin nici un fel de gesturi sau semne

exterioare ce pot face dovada plictiselii sau a supărării [...]. Aveţi grijă mai ales să nu folosiţi vorbe prea grele faţă de penitenţi: căci sîntem cîteodată atît de aspri în mustrările noastre încît ne arătăm mai condamnabili decît sînt vinovaţi cei pe care îi certăm"[8].

Les Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens sur la pénitence (*Conferinţele ecleziastice ale diocezei de Amiens asupra penitenţei*, 1695) sînt şi mai explicite:

„Mai vedem confesori care, în loc să-şi asculte penitenţii cu răbdare şi blîndeţe, se oţărăsc împotriva lor: de aceea, ei uită sau tăinuiesc o parte din păcate. Confesorul trebuie să asculte [în permanenţă] cu o mare răbdare şi o mare atenţie pe penitent, făcîndu-l astfel să urmeze sfaturile pe care i le dă. Nu trebuie nici să-l întrerupă, nici să-l interogheze decît după ce acesta va fi terminat tot ce avea de spus. Deşi păcatele mărturisite sînt extrem de grave şi uriaşe, el trebuie să fie totuşi cu mare grijă ca nu cumva să facă vreun gest din care penitentul să presupună că se plictiseşte sau este scandalizat şi uimit de păcatele auzite. Trebuie mai degrabă să le ascundă şi să le treacă sub tăcere ca şi cum n-ar auzi nimic. Şi, pe cît e cu putinţă, trebuie să se abţină de la a scuipa, mai ales atunci cînd penitentul declară păcate de necurăţie, de teamă ca acesta să nu creadă că gestul rezultă din oroarea de păcatele comise, astfel ca ruşinea şi frămîntarea să nu-l împiedice să-şi ducă pînă la capăt confesiunea începută.

[Nu trebuie] înspăimîntat penitentul, aşa încît aceasta să nu determine omiterea vreunui păcat important. Dimpotrivă, se cuvine să-l încurajeze în a se acuza de toate greşelile, oricît de mari şi de murdare ar fi"[9].

De cealaltă parte a Pirineilor, capucinul Jaime de Corella se exprimă în termeni la fel de insistenţi şi cu adevărat emoţionanţi:

„[Confesorul] să nu-l întîmpine [pe penitent] cu asprime. Să nu-i arate un chip supărat, nici să nu-i spună cuvinte grele. [Pentru că, de obicei, păcătosul este paralizat de rușine], confesorul trebuie să-l încurajeze ca un părinte și să-l susțină ca un pastor. Dacă el adaugă la teama și reținerile cu care vine penitentul asprimea vorbelor, duritatea atitudinilor, rigiditatea comportamentului și dacă, în pofida sfatului Spiritului sfînt, rănește inima bietului păcătos [...], firește că îl va descuraja astfel să-și mărturisească greșeala [...]. Confesorul trebuie să fie curtenitor și binevoitor, prompt și milos pentru a-l scăpa de necaz pe cel căzut. Să fie gata, așa cum a făcut-o Păstorul divin cu oaia rătăcită, să ia pe umeri greutatea sufletelor. Prin întrebări, să-i dea ajutor penitentului în a-și exprima cît mai bine greșelile. Să-i aplice leacul plăcut al unei blînde încurajări. Să-i mîngîie sufletul primindu-l cu dragoste. Și chiar dacă îl vede strivit sub povara unor boli enorme, să nu se sperie și să nu-l sperie. Dimpotrivă, să-i făgăduiască speranța sigură conținută în imensa comoară a bunătății nesfîrșite a Domnului nostru prea îndurător”[10].

Leonard de Port-Maurice nu se mulțumește cu a duce război împotriva confesorilor „grăbiți să termine” și „dispuși să dea absolvirea pe loc”. El are cuvinte severe și pentru preot – singular colectiv – care, „de îndată ce aude vreun păcat rușinos sau destul de monstruos la prima vedere, începe să strige [ne imaginăm destul de bine scena]: «Ah! ce fiară! ce demon!». Astfel, el face să se strîngă inima bietului păcătos și împiedică umoarea viciată să iasă din el”[11].

Sfaturile sfîntului Alfons de Liguori se situează în aceeași linie de conduită atunci cînd descrie în următorii termeni comportamentul „confesorilor buni”: „Cînd vine la ei [un mare păcătos], îl îmbrățișează din adîncul inimii și se bucură *quasi victor praeda capta*, văzînd că le este dat

să smulgă un suflet din mîinile demonului. Ei știu că acest sacrament este instituit nu tocmai pentru cucernici, ci mai degrabă pentru păcătoși". Ei trebuie „să se folosească, în marea îndurare a inimii lor, de o mai mare milă față de sufletele cele mai împotmolite în păcat [și] mai ales să se ferească de a da dovadă de nerăbdare, silă sau resentiment pentru păcatele ce le sînt povestite". Chiar dacă uneori se cade ca penitentului să i se sugereze gravitatea păcatelor sale, „aceasta nu trebuie să-l înăcrească ori să-l înspăimînte [...]. [Pe păcătoși] trebuie să-i tratăm cu toată mila; căci, altminteri, atunci cînd dau peste un confesor care îi tratează cu asprime, fără să-i încurajeze, li se face teamă de confesiune, nu se mai întorc niciodată și sînt pierduți"[12]. Ultimul sfat este aplicat în special atunci cînd preotul trebuie să amîne absolvirea. El n-o poate face decît „cu duhul blîndeții". Astfel, sfîntul Alfons i se alătură lui Gerson care făcea următoarea recomandare: „Orice va fi trebuit preotul să spună la confesiune, la sfîrșit să se arate întotdeauna blînd și binevoitor, turnînd [în inima credinciosului] untdelemnul mîngîierii, al compătimirii și al nădejdii"[13].

„Blînd" și „binevoitor": aceste adjective trimit la recomandările sfîntului Toma d'Aquino, potrivit căruia confesorul trebuie să fie *„dulcis, affabilis, atque suavi, prudens, discretus, mitis, pius atque benignens"*[14]. În *Modus confitendi*, din care ne-au rămas 86 de ediții incunabule în douăzeci și două de orașe[15], episcopul spaniol Andreas de Escobar (secolul XIV) explicitează după cum urmează sensul celor opt adjective propuse de sfîntul Toma. Confesorului îi revine sarcina de a fi „blînd cînd îndreaptă", „prudent cînd îndrumă", „milos cînd pedepsește", „binevoitor cînd pune întrebări", „amabil cînd sfătuiește", „discret cînd impune penitența", „blînd cînd ascultă", „plin de bunătate cînd absolvă"[16]. În aceeași tradiție, Benedicti, franciscan din Laval, a cărui *Somme des pechez* apare în 1584, recomandă „medicului spiritual" să se arate „blînd, amabil, binevoitor și bun" față de „bietul penitent"[17]. În vreme ce Benedicti scurtează citatul sfîntului Toma, acesta este reprodus ca atare de

iezuiții Valère Régnault și Martin Azpilcueta. În traducerea franceză a celui din urmă, el devine: „Confesorul trebuie să fie blînd, afabil, îngăduitor, prudent, discret, amabil, pios și bun”[18]. În această listă, vedem că cinci adjective din opt se raportează la blîndețe și bunăvoință.

În această filieră de spiritualitate și de pastorală penitențială pe care o urmărim din secolul XIII pînă în secolul XVIII, între îndatoririle confesorului se dă constant prioritate funcției lui de „părinte”. În interiorul acestui curent, toți autorii exaltă triplul său rol specific: de „medic”, de „judecător” și de „părinte”. Ei adaugă, uneori, că el e și „doctor” pentru a-i învăța pe credincioșii neștiutori, însă insistă asupra milei lui necesare. Sfîntul François de Sales le amintește confesorilor: „Nu uitați că penitenții, la începutul confesiunii, vă numesc «părinte» și că față de ei trebuie într-adevăr să aveți o inimă părintească”[19]. În *Le Bon Confesseur*, sfîntul Jean Eudes reia *ad litteram* fraza episcopului de Annecy și precizează: „Principala și cea mai necesară calitate a unui confesor este mila. El trebuie să fie plin de milă, de blîndețe, de îndurare, o întruchipare a bunătății”[20]. Este același vocabular ca la sfîntul Toma.

Misionarii din secolele XVII-XVIII erau îndemnați, după o formulă clasică, să fie „lei în amvon și miei în confesional”. Sfîntul Jean Eudes explică astfel necesitatea acestui dublu limbaj:

> „Cînd urcăm în amvon, pentru a propovădui de acolo cuvîntul Domnului, trebuie să luăm cu noi tunetele și fulgerele pentru a omorî păcatul. Însă în confesional trebuie să mergem cu inima plină de bunătate și cu gura plină de lapte și de dulceață; niciodată oțet, nimic altceva decît untdelemn și miere; căci adevărat este că mai multe muște vin la o lingură de miere decît la un butoi cu oțet [aforism împrumutat de la François de Sales]. Blîndețea este aici atotputernică; cu blîndețea facem tot ce vrem, nimic nu-i poate rezista; însă cu acreala stricăm totul”[21].

Într-o omilie intitulată „Mi-e greu să mă confesez”, iezuitul Jacques Giroust († 1689) admite – criticile rigoriste obligă – că „unele subiecte cer o fermitate inflexibilă”. Dar concesia o dată făcută, el afirmă: „Prima funcție a preotului, funcția lui principală și directă, este aceea de a ierta și de a absolvi”[22]. În chip semnificativ, sfîntul Alfons de Liguori, acuzat pe vremea sa de a fi un cripto-iezuit, consacră, în *Ghidul confesorului*, primul paragraf din primul capitol „îndatoririlor de părinte”, precizînd mai ales: „Pentru a-și îndeplini îndatoririle unui bun părinte, confesorul trebuie să se arate plin de milă și să-și folosească această milă în special pentru a-i primi cu aceeași bunăvoință pe toți penitenții, săraci, fără carte și acoperiți de păcate”[23].

Această „milă”, care ne permite să înțelegem dificultățile psihologice ale penitentului, îi determină pe specialiștii confesiunii cei mai deschiși și cei mai binevoitori să preconizeze o adevărată „tactică” de ascultare și interogare a păcătosului. Pe firul îndelungatei tradiții, să urcăm pînă la *Manipulus curatorum* (în jurul anului 1330), de Guy de Montrocher, paroh de Teruel, o lucrare a cărei răspîndire este atestată de mai bine de nouăzeci de ediții incunabule și care a mai fost publicată, între altele, la Paris în 1504, 1505, 1516 și 1523, la Londra în 1508 și 1509, la Veneția în 1515, 1543 și 1566, la Louvain în 1553, la Amsterdam în 1555 și 1556[24].

Confesorul, declară Guy de Montrocher, este „ca un medic spiritual care primește un bolnav al sufletului”[25]. Cînd un medic al trupurilor se apropie de un bolnav, „începe prin a-l pipăi ușor, participă la suferința lui, se adaptează la pacientul lui, îl mîngîie cu vorba, îi făgăduiește vindecarea, astfel ca bolnavul să capete încredere în el și să-i descopere întinderea bolii și intensitatea durerii”. Medicul sufletului nu trebuie să acționeze altfel. În plus, să nu-l privească în față pe penitent, în așa fel încît acesta să fie mai îndrăzneț în a se confesa.

„Prin cuvinte cucernice, blînde și suave, să-l îndemne pe păcătos la căință, amintindu-i patimile lui Hristos și

foloasele răscumpărării." „Să-i arate că Isus îi iubește cu deosebire pe păcătoșii care se căiesc, ca David, Petru, Pavel, Maria-Magdalena și tîlharul cel bun. Să-i prezinte mila, îndurarea, caritatea și bunătatea cu care Hristos este gata să-i primească pe păcătoși. Să-l mai convingă pe penitent că nu are de ce să-i fie rușine să se mărturisească preotului, care este la fel sau poate chiar mai păcătos decît el și că mai degrabă s-ar lăsa omorît decît să dezvăluie păcatele aflate." Dacă interlocutorul nu vrea totuși să mărturisească, atunci confesorul trebuie să-i prezinte spaimele judecății, chinurile infernului și să-i spună că Dumnezeu îi pedepsește pe cei ce nu vor să facă penitență. După aceea, „să asculte cu simplitate confesiunea păcătosului. Să ia aminte să nu scuipe și să nu manifeste nici un semn de respingere, chiar dacă penitentul mărturisește cine știe ce păcat rușinos și enorm. Să asculte totul cu bunăvoință și milă".

Asemenea sfaturi vor fi neîncetat repetate de la o epocă la alta de către directorii de conștiință, preocupați de confortul psihologic al penitenților obligați să se autoacuze. Sfaturile lui Gerson privitoare la ascultarea credincioșilor le reiau pe cele ale lui Guy de Montrocher și, într-un fel, le nuanțează, mai ales pentru a obține mărturisirea păcatelor sexuale. În *De arte audiendi confessiones*, cere și el să nu fie priviți penitenții drept în față. Confesorul trebuie să-și întoarcă privirea de la ei „ca și cum n-ar asculta sau ca și cum i s-ar povesti o întîmplare". Apoi, să avanseze încet în interogatoriu, începînd cu generalități ce par să ducă la mărturisiri fără importanță:

> „Dacă păcătosul vrea să mintă ori să se ascundă, adesea este surprins [*deprehenditur*] de menționarea unor lucruri ce li se întîmplă tuturor în mod firesc. Rareori îl vom găsi în defensivă [*oppositum*]; sau, dacă neagă asemenea fapte, este clar că în curînd va trece sub tăcere altele mult mai grave. În orice caz, am cunoscut

mulți oameni [observăm aici apelul la experiență] surprinși în felul acesta. Întrebați, ei negau mai întîi că au simțit încălzirea mădularului viril, pruritul dorinței, o oarece erecție, ispita sau că au nutrit gînduri rele cu privire la femei. Dovedindu-li-se minciuna, erau întrebați: «Ce e rușinos în a recunoaște? De ce această atitudine?». Și adesea răspundeau apoi întrebărilor, încredințați, din felul de a vorbi al confesorului, că asemenea mărturisiri nu le vor fi luate drept greșeli, ci le vor fi lăudate"[26].

Ne putem totuși imagina demersul invers, și el destinat să ușureze mărturisirea. El este propus de iezuitul Philippe d'Outreman pentru un păcătos care nu reușește să facă o mărturisire importantă: „Să-l întrebăm despre cele mai mari păcate cu putință, pînă ce ajungem la acela care îl chinuiește atît. Auzindu-și rostit păcatul: «Ah!, spune el, iată-l, iată blestematul păcat pe care nu îndrăznesc să-l spun! – O! spune părintele, am altele și mai și în catastiful meu. Îmi stă în putere să vă absolv de acesta și de încă o mie mai grave. Cît despre acesta, iată-l de-acum mărturisit; mai rămîne să le spuneți și pe celelalte»"[27].

Prin urmare, este o adevărată „tactică" din partea preotului, de vreme ce este vorba să folosească cele mai bune metode pentru a obține mărturisirea, iar necesara și adesea severa mustrare, recomandată chiar și de confesorii cei mai indulgenți, este întotdeauna lăsată la urmă, pentru a-l pune pe păcătos în fața „enormității" greșelilor sale – expresie clasică în acest domeniu. Însă „tactica" este călăuzită de înțelegere și de o adevărată afecțiune față de penitent.

Sfîntul Francisc Xavier, în scrisoarea din 1549, a ajuns probabil cel mai departe în enunțarea mijloacelor caritabile celor mai potrivite pentru a obține o confesiune sinceră. Uneori, spune el, trebuie pusă în evidență îndurarea lui Dumnezeu. „Alteori, sufletul trebuie să-și scadă sau să-și micșoreze vina în privința necumpătării și să pună o parte

din greşeală pe seama unei slăbiciuni, alta pe seama neştiinţei, alta pe cea a vicleniilor lui Satan sau a nestăpînirii patimilor, pînă ce [penitentului] îi vine inima la loc pentru a se descărca în întregime şi a vărsa toată otrava păcatelor."[28] Astfel, apostolul Indiilor şi al Japoniei face din confesor, pentru moment, un fel de avocat pledînd în favoarea circumstanţelor atenuante pentru clientul său.

Dar poate că acest „artificiu" – cuvîntul este folosit – nu va fi de-ajuns pentru a depăşi ruşinea „vătămătoare şi ucigătoare" a mărturisirii. Atunci, mai sînt două „mijloace" la dispoziţia confesorului. Primul constă în „a-i da asigurări penitentului că de nenumărate ori am tratat suflete mult mai criminale şi mai pierdute"[29] : este o metodă clasică. Însă al doilea nu este cîtuşi de puţin aşa şi Francisc Xavier îşi dă seama de caracterul neobişnuit al sfatului său : „Dacă frica şi dezonoarea, susţine el, îl mai hărţuiesc ca un demon surd şi mut, trebuie să punem la lucru, ca un ultim leac, o sfîntă îndrăzneală (deşi foarte rar şi cu mare grijă), aceea de a-i mărturisi penitentului propriile noastre netrebnicii şi, în cîteva cuvinte, să-i dezvăluim tot ce era mai greu de mărturisit în vremurile tinereţii noastre. Acest artificiu condescendent a avut uneori mare succes"[30]. Indicaţia pare să sugereze că sfîntul misionar a recurs cîteodată el însuşi la acest leac de ultimă instanţă, ce merită un scurt comentariu.

Psihologic, una dintre dificultăţile confesiunii auriculare este creată nu numai de prăpastia dintre un judecător şi un vinovat, ci şi de faptul că nu există confidenţă decît dintr-o singură parte. Dacă mărturisim o greşeală gravă unei rude sau unui prieten ales de noi, o facem în primul rînd pentru că sîntem siguri de afecţiunea persoanei respective. Dar şi pentru că o cunoaştem bine, sîntem la curent cu slăbiciunile ei, pentru că schimbul va fi reciproc, fiecare va fi deschis faţă de celălalt, iar cei doi parteneri ai dialogului vor fi pe picior de egalitate. Comunicarea se stabileşte datorită acestei punţi între ei şi egalităţii de

nivel. Din propria-i experiență a confesiunii, Francisc Xavier a înțeles nevoia de reciprocitate. Probabil singurul dintre autorii de sfaturi către confesori, el și-a asumat riscul de a recomanda reciprocitatea confidențelor, cel puțin în cazurile extreme.

Părintele Régnault – alt iezuit – este și el foarte emoționant în problema întîmpinării penitentului. Preotul, spune el, trebuie „să-l ușureze prin întrebările sale, [să fie] gata să-l ajute și să poarte povara alături de el. În afecțiunea lui, să se poată citi blîndețea și compătimirea pentru dificultatea celuilalt, precum și discreția”[31].

Sfîntul Jean Eudes nu este mai puțin afectuos atunci cînd cere confesorului să ajute, să liniștească și să încurajeze penitentul în mărturisirile lui:

> „Dacă vedem că este nedumerit și că nu știe să-și spună păcatele sau că nu și-a cercetat bine conștiința, [trebuie] să-i promitem sprijinul nostru și să-l asigurăm că, prin ajutorul lui Dumnezeu, nu vom pregeta să-l facem să se confeseze cum se cuvine. Iar cînd ne dăm seama că îi este greu să se învinovățească, să-l încurajăm cu tărie, spunîndu-i din cînd în cînd vorbe de felul: «Hai, curaj, frate drag, sau dragă soră, credeți-mă pe cuvînt că Dumnezeu vă iartă cînd vă confesați bine [...]».
>
> Dacă se acuză de la sine și se folosește de unele cuvinte nepotrivite sau dacă se încurcă în scuze, pretexte, povești sau alte impertinențe, să avem răbdare cîtva timp, apoi să-l oprim cu blîndețe și să-i dăm de înțeles că știm mult mai bine ca el toate păcatele pe care trebuie să le mărturisească; și că-l vom cerceta mult mai bine decît ar putea-o el; și că n-are decît să asculte și să răspundă cu sinceritate la întrebări”[32].

„Trebuie să-i ajutăm pe cei temători și rușinoși”, sfătuiește, în anul 1630, Nicolas Turlot, paroh de Namur, „prin întrebări potrivite, în continuarea spuselor lor”. Cu alte cuvinte, penitentul trebuie urmărit pe terenul lui, dar cu

toată discreția posibilă, mai ales cînd este vorba de păcate sexuale – mereu ele! „Dacă se învinuiește că a avut gînduri necurate și credeți că rușinea sau teama îl împiedică să spună deschis absolut totul, întrebați dacă nu a avut dorințe murdare. [Își amintește, în mod evident, de Gerson.] Dacă așa stau lucrurile, treceți mai departe și întrebați-l pentru care persoane sau acțiune și dacă n-a avut vreo atingere. În rest, confesorul trebuie să fie discret și să nu bruscheze sufletele bune cu întrebări supărătoare."[33]

Recomandările făcute confesorilor de sfîntul Alfons de Liguori se situează pe aceeași linie cu cele amintite mai sus: „Să se păzească bine să nu arate nici cea mai mică urmă de silă sau mirare pricinuite de păcatele pe care le aude. [Să se abțină], în cursul confesiunii, de la orice mustrare severă ce l-ar putea speria pe penitent, făcîndu-l să ascundă vreun păcat grav pe care l-ar reține"[34]. Dacă penitentul se „împotmolește" în păcat, confesorul trebuie să-i spună: „Haideți, faceți o confesiune excelentă; declarați totul fără teamă, nu vă rușinați de nimic. Nu contează că n-ați făcut un examen de conștiință bun, este de ajuns să răspundeți la întrebările mele"[35].

Totuși, experiența dovedește că păcătosul poate avea nevoie să fie certat în mod energic, ba chiar să-i fie amînată absolvirea pînă la o confesiune ulterioară. Însă convorbirea trebuie să se termine întotdeauna sub semnul clemenței. *Catehismul conciliului de la Trento* sfătuiește în această privință: „Atunci cînd [confesorul] nu remarcă în ei [penitenții] aceste intenții [ce permit acordarea absolvirii], îi vor convinge să-și ia un răgaz pentru a-și cerceta cu mai multă grijă conștiința și îi vor amîna tratîndu-i cu cea mai mare blîndețe cu putință"[36].

Franciscanul Jaime de Corella recomandă aceeași linie de conduită: „Uneori va fi necesar să-l dojenim. Însă trebuie s-o facem cu cea mai mare discreție, o dată ce pacientul [*sic*] și-a vărsat toată otrava; și trebuie s-o facem nu cu vorbe întristate, ci cu ajutorul motivelor întemeiate

şi al reproşurilor eficace" şi terminînd întotdeauna cu perspectiva fericirii veşnice care nu se poate obţine decît cu preţul strădaniilor[37]. Sfîntul Alfons merge în acelaşi sens. Cîteodată, spune el, confesorul trebuie să-l trezească pe păcătos din „letargia de moarte". Dar să aştepte ca acesta să-şi fi isprăvit mărturisirile, de „teamă ca penitentul să nu se lase înspăimîntat, cît să nu-şi declare pînă la capăt toate păcatele". Dacă nu-i poate da absolvirea de data aceasta, măcar să-l încurajeze din răsputeri, să-l îndemne la o nouă confesiune, să se ţină în permanenţă la dispoziţia lui şi să-şi ia rămas bun de la el cu vorbe afectuoase: „Astfel trebuie să-l amîne cu duhul blîndeţii. Mijlocul de a-i salva pe păcătoşi este acela de a-i trata cu toată mila posibilă; căci, altminteri, cînd găsesc un confesor care îi tratează cu asprime, fără să-i încurajeze, li se face teamă de confesiune, nu se mai întorc niciodată şi se pierd"[38].

În final, să adunăm momentele principale ale acestei „obstetrici spirituale" – expresie comună lui Gerson şi Francisc Xavier[39] – care nu trebuia să-l traumatizeze niciodată pe penitent: a începe cu întrebări banale sau cel puţin a adresa întrebări gradate cu multă ştiinţă; a ajuta, a susţine, a încuraja păcătosul în cursul dificilei naşteri a mărturisirii; şi chiar dacă absolvirea trebuie amînată, a o face întotdeauna cu „blîndeţe".

Note

1. J. GERSON, *De arte audiendi...*, col. 448.
2. A. DUVAL, „Le concile de Trente...", p. 136.
3. ANTONIN DE FLORENŢA, *Summa confessionalis*, ed. din Veneţia, 1582, partea a 3-a, titlul XVII, cap. XVIII, p. 312.
4. Iau această traducere din ed. din 1665 (Paris) la *Instructions aux confesseurs...* de CAROL BORROMEO, pp. 208-246. Reed. modernă a *Corespondenţei* (*Correspondance*) sfîntului FRANCISC XAVIER de H. Didier, Paris, Desclée de Brouwer, 1987. Aici, p. 283.
5. *Ibid.*, pp. 233-234.
6. PIERRE MILHARD, *La Vraye Guide des curez, vicaires et confesseurs*, ed. I, 1602. Ed. consultată: 1619, p. 595. Această lucrare,

mai întîi făcută obligatorie de arhiepiscopul de Bordeaux în jurisdicția sa, a fost apoi condamnată de Sorbona, tocmai în 1619.

7. Valère Régnault a publicat în 1610, la Lyon, un *De prudentia et caeteris in confessio requisitis*, care era un rezumat la *Praxis fori pœnitentialis*, editată la Lyon în 1616. Ed. fr. utilizată aici este cea de la Rouen, 1634, pp. 4 și 130. *Cf.* despre V. Régnault, J. Guerber, *Le Ralliement du clergé français à la morale liguorienne*, Roma, Univ. gregor., 1973, pp. 324-325.
8. François de Sales, *Avertissements aux confesseurs*, vol. 23, p. 284.
9. *Conférences ecclésiastiques sur la pénitence*, pp. 152 și 361.
10. J. de Corella, *Practica del confessionario...*, pref., f.p.
11. Leonard de Port-Maurice, *Conférences morales...*, în *Œuvres complètes*, VI (Mission), p. 198.
12. Alfons de Liguori, *Pratique du confesseur...*, în *Œuvres complètes*, vol. 26, pp. 240-243.
13. J. Gerson, *De arte audiendi...*, col. 13.
14. Toma d'Aquino, *In* IV^{um} *librum sententiarum*, dist. 17, Paris, Vivès, 1873, p. 518.
15. Th.N. Tentler, *Sin and Confession...*, p. 40.
16. Andreas de Escobar, *Interrogationes et doctrine quibus quilibet confessor debet interogarre confitentem*, s.l.n.d., p. 1. În exemplar figurează din greșeală *mutus* în loc de *mitis*.
17. J. Benedicti, *La Somme des pechez et les remedes d'iceux...*, ed. I, 1584. Ed. consultată : Paris, 1601, p. 704.
18. „Traité de casuistique”, publicat în 1563, a fost tradus în franceză sub titlul : *Abrégé du manuel de signalé et tres-sage docteur Martin Azpilcueta Navarrois, composé pour la plus grande commodité tant des confesseurs simples que des penitents.* Ed. consultată : Paris, 1602, p. 62.
19. François de Sales, *Avertissements aux confesseurs...*, vol. 23, p. 281.
20. Jean Eudes, *Le Bon Confesseur...*, p. 102.
21. *Ibid.*
22. Migne, *Orateurs sacrés*, vol. 13, col. 250.
23. Alfons de Liguori, *Guide du confesseur...*, în *Œuvres complètes*, vol. 27, p. 239.
24. Th.N. Tentler, *Sin and Confession...*, pp. 37-38. Ed. utilizată aici : Anvers, 1556.
25. G. de Montrocher, *Manipulus curatorum*, ed. cit., pp. 155-158.
26. J. Gerson, *De arte audiendi...*, col. 449-450. *Cf.* și Th.N. Tentler, *Sin and Confession...*, pp. 99-101.
27. Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, I, p. 364.
28. În *Instructions aux confesseurs...* de Carol Borromeo, p. 234.
29. *Ibid.*, p. 235.

30. *Ibid.*
31. V. RÉGNAULT, *De la prudence des confesseurs*, pp. 3 și 11.
32. JEAN EUDES, *Le Bon Confesseur...*, pp. 108-109.
33. N. TURLOT, *Le Vray Thrésor de la doctrine chrestienne en faveur des pasteurs, missionnaires et de tous ceux qui ont charge d'âmes*. Aprobarea este din 1635. Am consultat ed. a 13-a, Lyon, 1663, p. 693.
34. ALFONS DE LIGUORI, *Le guide du confesseur...*, în *Œuvres complètes*, vol. 27, p. 492.
35. Id., în *Pratique du confesseur...*, vol. 26, p. 240.
36. *Catéchisme du concile de Trente*, ed. Mons, 1691, p. 642.
37. J. DE CORELLA, *Practica del confessionario...*, introd., f.p.
38. ALFONS DE LIGUORI, *Pratique du confesseur...*, în *Œuvres complètes*, vol. 27, p. 243.
39. J. GERSON, *De arte audiendi...*, col. 448.

Capitolul III

Confesiunea pentru a liniști

Pentru a-l atrage pe păcătos, pastorala penitenței din epoca tridentină se străduiește să-l prezinte pe confesor sub aspecte liniștitoare. Firește, ea nu trece cu vederea rolul de „judecător" încredințat acestuia de Dumnezeu, ceea ce creează o distanță de temut între partenerii sacramentului. În schimb, pentru a institui, dacă nu un nivel de egalitate, măcar o punte de legătură între cei doi interlocutori, ea subliniază trei trăsături ale confesorului : nu va încălca niciodată secretul inviolabil de care este legat ; este un confident „milos", „compătimitor" și „credincios"[1] ; în sfîrșit, nu este mai puțin păcătos decît cel din fața lui.

„De ce, întreabă iezuitul Vincent Houdry (1631-1729) într-un model de predică, vă e teamă să vă mărturisiți căderile celor supuși acelorași greșeli ca voi ?"[2] Bertrand de La Tour († 1780), paroh la Saint Jacques din Montauban, declară auditoriului său : „[Confesorul], om ca voi, supus acelorași slăbiciuni, poate la fel de vinovat, știe din experiență cîte strădanii sînt necesare pentru a învinge rușinea și nu va uita nimic pentru a îndulci amărăciunea rușinii voastre, cunoaște prețul umilirii voastre și este la fel de interesat ca voi în a fi indulgent"[3]. În același spirit, contemporanul său Joseph Chevassu, paroh la Rousses, îi întreabă pe enoriașii săi : „De ce fugiți de preoți care sînt păcătoși ca voi ; preoți care, uneori, nu-și îndeplinesc îndatoririle fundamentale, ca voi ; preoți care, avînd aceleași slăbiciuni și aceleași cusururi, sînt obligați să se confeseze ca voi ?"[4]. Descoperim, poate, aici, o urmă a sfatului dat de Francisc Xavier : a te recunoaște păcătos în fața unui penitent. Este

însă un ecou estompat. Căci o asemenea mărturisire nu angajează pe nici un preot în particular. Este generală. Nu implică nici o confidență. Nu stabilește raporturi personale între cei doi parteneri ai confesiunii.

Discursul liniștitor al Bisericii romane asupra confesiunii le precizează credincioșilor că Dumnezeu iartă totul, că sacramentul șterge toate greșelile și ori de cîte ori este necesar. „De frică, scrie Valère Régnault, ca păcătosul să nu intre la gînduri că din cauza mărimii și mulțimii păcatelor este alungat și decăzut din dreptul de a se bucura de marea blîndețe și îndurare, să ia aminte, pentru a scăpa de această părere, la cuvintele Domnului (Mat. 11, 28): «Veniți la mine toți cei trudiți și împovărați și Eu vă voi da odihnă». Cel ce spune «toți» nu exclude pe nimeni."[5]

François de Sales, care îl citise pe Valère Régnault, dă confesorilor următorul sfat: „Cînd veți întîlni persoane care, din cauza unor păcate enorme, cum ar fi vrăjitoriile, legăturile diavolești, bestialități, masacre și alte asemenea mîrșăvii, sînt speriate de moarte și cu conștiința muncită, trebuie cu orice preț să le ridicați moralul și să le mîngîiați, încredințîndu-le de marea îndurare a lui Dumnezeu, care este mult mai mare pentru a ierta, decît toate păcatele din lume pentru a damna"[6]. Jean Eudes ne asigură că lui Dumnezeu „îi este foarte plăcută penitența marilor păcătoși; cu cît netrebnicia noastră este mai mare, cu atît îndurarea lui Dumnezeu este slăvită în noi; cel mai mare rău pe care îl putem face bunătății lui Dumnezeu, morții și pătimirii lui Isus este acela de a nu mai avea încredere că vom obține iertarea greșelilor noastre"[7].

Predicatorul capucin François de Toulouse, misionar în Cevennes în epoca lui Ludovic al XIV-lea, îi atribuie unui confesor ce se adresează penitentului următoarele cuvinte: „Deși păcatele tale sînt de un roșu aprins și îți colorează sufletul cu o vopsea și cu un caracter ce pare de neînlăturat, află că voi folosi o putere infinită pentru a le face albe ca zăpada, iar din primele tale nelegiuiri nu va mai rămîne

nimic: orice stricăciuni va face monstrul în sufletul tău, le voi repara"[8]. În corpusul de predici pe care lazariștii de la sfîrșitul secolului XVII și începutul secolului XVIII le purtau în bagajele lor, găsim următoarele afirmații categorice: „De-ați fi negri precum cărbunele, [cu confesiunea și absolvirea] veți deveni mai albi decît zăpada. Dacă ați comis păcatele cele mai enorme, vor fi șterse din memoria lui Dumnezeu [...]. Confesiunea este biciul demonilor, ea îi doboară cu totul [...]. Ea închide intrarea în iad și îi deschide păcătosului poarta paradisului"[9]. Într-un *Traité de la componction* (*Tratat al căinței*), redactat și publicat în 1696 de un carmelit, Dumnezeu Tatăl îi spune păcătosului: „Nu există păcat, oricît de enorm, care să nu-și găsească leacul în sîngele fiului meu, după cum nu există nici unul, oricît de îndelungat, care să nu fie șters prin harul meu, atunci cînd păcătosul se căiește cu adevărat"[10].

Într-o predică a iezuitului Jacques Giroust, penitentul se minunează: „N-am decît să mă prezint la sfîntul vostru tribunal și, deodată, vă revărsați asupră-mi binecuvîntările; aici intru din nou în toate drepturile mele; nici n-am terminat bine să mă învinovățesc, că urmează absolvirea, și nu pedeapsa"[11]. De unde afirmația predicatorului: „Nimic mai sigur pentru a-l mulțumi pe Dumnezeu ca sacramentul penitenței!"[12]. Cît despre Vincent Houdry, el îi repetă penitentului după sfîntul Ioan Hrisostomul: „Dacă ați păcătuit de o mie de ori, de o mie de ori să recurgeți la sacramentul penitenței; nicicînd nu veți vedea sfîrșindu-i-se puterea vindecătoare"[13].

Evident, asemenea declarații răspundeau unei mari neliniști, pe care istoria sentimentului de securitate ne permite s-o punem în lumină. Cele două Reforme religioase din secolul XVI – cea protestantă și cea romană – s-au străduit să potolească o neliniște crescîndă (pe care chiar Biserica a stîrnit-o) cu privire la mîntuire în viața de apoi. Pentru marea frică de iad s-au găsit două leacuri concurente[14]. Unul a fost justificarea prin credință: omul păcătos nu poate avea merite prin el însuși, dar e deja mîntuit

dacă crede în cuvîntul de iertare al Mîntuitorului său. La care Roma a răspuns : meritele contează pentru mîntuire. Însă este adevărat că noi cădem adeseori. Atunci, să recurgem la sacramente, în special la confesiune. Ea ne stă la dispoziție ori de cîte ori avem nevoie. Desigur, o asemenea teologie nu era nouă. Însă ea a fost reafirmată de Biserica tridentină cu o insistență inegalată pînă atunci.

De unde neîncetatul elogiu adus confesiunii de clerul catolic din secolele XVI-XIX. Ea este un „mijloc sigur" de mîntuire, „o scîndură pentru a ne salva din mijlocul valurilor". În plus, din punct de vedere psihologic, ea îi aduce păcătosului o mare mîngîiere. Această afirmație – sau, dacă vrem, această constatare – a fost dezvoltată în două moduri diferite : preotul îi garantează păcătosului iertarea lui Dumnezeu, deci îi aduce pacea interioară ; pe de altă parte, confesiunea (mai ales dacă este „generală") procură imensa ușurare a mărturisirii.

În *Exomologesis* sau *Methodus confitendi*, Erasmus scrie : „Firește, argumentele împotriva instituției confesiunii prin Domnul însuși sînt numeroase și puternice. Dar cum să negăm siguranța în care se găsește cel ce s-a confesat unui preot calificat ?"[15]. Totuși, unii capătă prea ușor această siguranță. Pentru ei, gestul absolvirii are o eficacitate magică, fapt pus în evidență de același Erasmus în *Confessio militis,* unde soldatul declară în legătură cu confesorul : „Spună ce-o vrea el ! Mie, din moment ce mă cred absolvit, mi-i de-ajuns"[16].

Mai interesantă este insistența asupra liniștirii consecutive mărturisirii: „Veți avea în curînd o mare mulțumire de a vă fi confesat bine, promite François de Sales, și pentru nimic în lume n-ați renunța la a vă descărca în întregime conștiința"[17]. În mod concordant, lazariștii își asigurau auditoriul : „Avantajul [...] cel mai mare, se pare, al confesiunii generale este acela că aduce o ușurare considerabilă și o desăvîrșită liniște a minții"[18]. În această privință, părintele Lejeune recurge la următoarea anecdotă :

„Plîngîndu-se un cărăuș lui Thales că avea un catîr care se trîntea întotdeauna în apă, filozoful l-a sfătuit să-i pună o dată în spinare o încărcătură de lînă. Lăsîndu-se în rîu după cum avea obiceiul și simțind la ieșirea din apă că este mult mai greu, catîrul nu numai că nu s-a mai culcat în apă, dar de cîte ori o trecea, iuțea pasul ca și cum i s-ar fi dat bici sau pinteni. Nu-i așa că, atunci cînd ați făcut o confesiune generală bună, însoțită de o adevărată schimbare de viață, vă simțiți mult mai ușurați, că ați scăpat de o povară mare și apăsătoare?”[19].

Vincent Houdry ne asigură după Tertullian: „Confesiunea pe care păcătosul o face asupra păcatelor sale îl ușurează tot pe-atît pe cît îl îngreuiază ascunderea sau ezitarea”[20]. Într-un model de omilie redactat de Hyacinthe de Montargon (1705-1770), citim următorul sfat adresat păcătosului: „Întoarceți-vă cu sinceritate și bună-credință la Domnul și veți mărturisi că, revenind la el, încercați o pace mai presus de orice simțămînt. Pacea, pe care lumea n-o poate da, o veți găsi negreșit în tribunalul durerii și al amărăciunii”[21]. O constatare similară din partea părintelui Jacques Giroust: „Ce tihnă, ce suavitate lăuntrică simțim uneori după o confesiune bună! [...] Ce sfîntă libertate!”[22]. În 1783, în *Méthode pour la direction des âmes* (*Metodă pentru călăuzirea sufletelor*), este folosit același limbaj: „Ce pace și consolare după o confesiune bună! Ce mir divin răspîndit în adevărații penitenți prin mijlocirea unui confesor cucernic și plin de rîvnă!”[23].

Afirmațiile de mai sus nu trebuie considerate doar un discurs teoretic. Acesta era cu siguranță bazat pe numeroase experiențe trăite. Ca dovadă, celebra mărturie a lui Chateaubriand, la începutul cărții *Mémoires d'outre-tombe* (*Memorii de dincolo de mormînt*). Înainte de prima sa comuniune[24], viitorul scriitor nu îndrăznea a-i mărturisi confesorului său – un eudist cu „aspect rigid” care îl „întreba cu nerăbdare” – o greșeală apăsătoare. În cele din urmă s-a hotărît:

„[Atunci] acest judecător de temut, acest trimis al Arbitrului suveran, al cărui chip îmi inspira atîta teamă, devine pastorul cel mai blînd ; mă îmbrățișează și izbucnește în lacrimi : «Hai, spune el, fiul meu scump, curaj !». Niciodată în viața mea nu voi mai trăi un asemenea moment. Dacă mi-ar fi luat cineva greutatea unui munte, nu m-aș fi simțit mai ușurat : suspinam de fericire [...]. Prima mărturisire făcută, nimic nu mi s-a mai părut greu”[25].

Povestirea poate fi apropiată cu folos de o constatare ce figurează în *Catéchisme du concile de Trente* (*Catehismul conciliului de la Trento*) : Putem spune pe drept cuvînt despre penitență că, dacă rădăcinile îi sînt amare, fructele îi sînt extrem de dulci [...]. În persoanele care primesc acest sacrament cu pietate și credință, împăcarea este urmată de obicei de o mare bucurie lăuntrică și de o mare odihnă a conștiinței”[26]. Chiar conciliul (sesiunea XIV, cap. V) afirmase că o confesiune nu este și nu trebuie să fie o muncă „de călău prin care conștiințele sînt torturate”[27].

Regruparea sfaturilor binevoitoare efectuată mai sus poate da impresia că discursul ecleziastic asupra confesiunii avea, în secolele XVII și XVIII, o dominantă liniștitoare. Dar, în sens invers, marele predicator italian din secolul XVII, Paolo Segneri, insistă asupra „tribunalului” penitenței în fața căruia păcătosul trebuie să se autoînvinovățească[28].

Dacă deschidem acum *Instrucțiunile* sfîntului Carol Borromeo către confesori, găsim un limbaj sever și juridic. Totuși, cîteodată este îmblînzit. În ediția franceză consultată (Paris, 1665), *Instrucțiunile* (*Instructions*) propriu-zise sînt urmate de *Adaosuri* (*Additions*), *Avertismente speciale* (*Avertissements particuliers*) și de *Instructiones de sacramento penitentiae*, în total 156 de pagini in-12. Cuvintele „părinte” și „părintesc” sînt folosite de trei ori. Arhiepiscopul le cere confesorilor să fie „adevărați părinți spirituali” pentru penitenți[29], să aibă „grijă părintească de mîntuirea

lor”[30], să-i mustre cu o „milă părintească”[31]. Îi mai sfătuiește să „nu-l sperie” pe păcătos, astfel ca acesta „să uite cine știe ce alt mare păcat”[32]. În sfîrșit, el recomandă penitențe care să nu fie nici prea ușoare – autoritatea bisericească ar fi „dispreţuită” – nici „atît de aspre și de îndelungate încît penitenții să refuze executarea lor sau, acceptîndu-le, să nu le ducă la bun sfîrșit”[33].

În schimb, sfîntul Carol se desparte de tradiție, necitînd cele opt trăsături ale confesorului bun date de sfîntul Toma și, în chip semnificativ pentru noi, îi reduce serviciul numai la două funcții: „La confesiune, preotul joacă în același timp rolul de judecător și de medic”[34]. Degeaba am căuta în aceste texte ale arhiepiscopului fraze impresionante de genul celor ale lui Jean Eudes (confesorul trebuie să fie „plin de milă, de blîndețe, de îndurare, o întruchipare a bunătății”). În schimb, în *Instrucțiunile* propriu-zise, considerațiile asupra necesității de a amîna absolvirea în diferite cazuri ocupă 19 pagini din 71.

Se înțelege că Antoine Arnauld a putut invoca recomandările sfîntului Carol în sprijinul rigorismului jansenizant. De fapt, succesul cărții *La Fréquente Communion* (*Frecventa Comuniune*, 1643) a contribuit în mod decisiv la răspîndirea în Franța a *Instrucțiunilor* borromeene: le găsim editate la Toulouse în 1648, deci cu nouă ani înainte de hotărîrea Adunării clerului din Franța de a le traduce și tipări pe cheltuiala proprie. Biblioteca națională păstrează la ora actuală 28 de exemplare din secolele XVII-XVIII, franceze și italiene. Făcînd o comparație, ea nu posedă decît 10 din *Le Bon Confesseur*, de sfîntul Jean Eudes, și 2 din *Avertissements aux confesseurs*, de François de Sales: dezechilibru semnificativ. În *Dictionnaire de spiritualité* se constată cu melancolie: „*Les Avertissements aux confesseurs* ale lui François de Sales au lăsat puține urme în istoria pastoralei sacramentare”[35].

Lucrarea episcopului de Milano a fost foarte răspîndită și în Italia. În 1700, Inocențiu al XII-lea a comandat o ediție.

Încurajările oficiale şi difuzarea rezultată de aici explică şocul produs de opera pacificatoare a sfîntului Alfons de Liguori şi în special de *Istruzione e pratica per un confessore*, care a avut peste 20 de ediţii în Italia între prima ei publicare, în 1757, şi 1800. Versiunea latină, *Homo apostolicus*, a fost şi ea editată de cinci ori între 1759 şi 1782[36].

În ciuda criticilor acerbe îndreptate împotriva sa, sfîntul Alfons relua o tradiţie de ascultare atentă şi înţelegere a penitentului pe care am urmărit-o de la sfîntul Toma la iezuiţi şi la sfîntul Jean Eudes. Însă opoziţia faţă de „laxişti”, care se consolidase şi se amplificase începînd cu anii 1640-1650, îi pusese treptat în minoritate pe apărătorii bunăvoinţei faţă de penitenţi. De aceea, atitudinea sfîntului Alfons a părut, la timpul ei, revoluţionară. Recomandare semnificativă: în *Memoriile* inedite (1680-1684), Dl. de Ferrier, fost coleg al D-lui Olier şi mai tîrziu episcop, le amintea marilor săi vicari că trebuiau să verifice, înainte de a da aprobarea unui predicator sau confesor, dacă acesta a studiat cu atenţie *Instrucţiunile* sfîntului Carol[37].

Note

1. H. DE MONTARGON, *Le Dictionnaire apostolique*, Paris, 1752-1758, 13 vol., ed. din 1755, I, pp. 549-587.
2. V. HOUDRY, *La Bibliothèque des prédicateurs*, ed. I, Paris, 1712. Ed. consultată: Lyon, 1768, II, p. 238.
3. MIGNE, *Orateurs sacrés*, vol. 60, col. 932.
4. *Ibid.*, vol. 94, col. 72.
5. V. RÉGNAULT, *De la prudence des confesseurs*, p. 186.
6. FRANÇOIS DE SALES, *Avertissements aux confesseurs...*, p. 286.
7. JEAN EUDES, *Le Bon Confesseur...*, p. 107.
8. FRANÇOIS DE TOULOUSE, *Le Missionnaire apostolique*, ed. a III-a, 11 vol., Paris, 1686, II (Missions), p. 76.
9. JEANMAIRE (prin grija lui), *Sermons de saint Vincent de Paul, de ses coopérateurs et successeurs immédiats pour les missions des campagnes*, Paris, 2 vol., 1859, I, pp. 179-181.
10. MARC DE LA NATIVITÉ DE LA VIERGE, *Traité de la componction*, Tours, 1696, p. 61.
11. MIGNE, *Orateurs sacrés*, vol. 13, col. 248.

12. *Ibid.*, col. 242.
13. V. HOUDRY, *La Bibliothèque des prédicateurs*, II, p. 235.
14. Am început deja o prezentare a acestei teze în *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, P.U.F., ed. a V-a, 1988, pp. 76-78 și în vol. V al *Deux Mille Ans de christianisme*, Livre de Paris, 1976, p. 17.
15. ERASMUS, *Opera omnia*, Leyda, 1704, V, col. 145-146.
16. Id., *Colloquia*, Amsterdam-Nimègue, North Holland Publishing Co., 1972, p. 157.
17. FRANÇOIS DE SALES, *Avertissements aux confesseurs...*, pp. 283-284.
18. JEANMAIRE, *Sermons de saint Vincent de Paul...*, p. 206.
19. J. LEJEUNE, *Le Missionnaire de l'Oratoire*, III, p. 274.
20. V. HOUDRY, *La Bibliothèque des prédicateurs*, II, p. 238.
21. H. DE MONTARGON, *Le Dictionnaire apostolique*, I, p. 589.
22. MIGNE, *Orateurs sacrés*, vol. 13, col. 248.
23. J. POCHARD, *Méthode pour la direction des âmes dans le tribunal de la pénitence et pour le bon gouvernement des paroisses*, ed. I, 1783. Ed. consultată : Besançon, 1981, I, p. 113.
24. Despre această ceremonie, *cf.* J. DELUMEAU (sub coord.), *La Première Communion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.
25. CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, 2 vol., Pléiade, 1966, I, pp. 64-65.
26. *Le Catéchisme du concile de Trente*, I, pp. 585-586.
27. Frază reluată mai ales de N. TURLOT, *Le Vray Thresor...*, p. 682.
28. Predicile lui P. SEGNERI au fost traduse și publicate în franceză la Avignon în 1836.
29. CAROL BORROMEO, *Instructions...*, p. 65.
30. *Ibid.*, p. 131 (în *Instructiones* complementare).
31. *Ibid.*, p. 138 (în *Instructiones* complementare).
32. *Ibid.*, p. 34. *Cf.* și p. 136 (în *Instructiones* complementare).
33. *Ibid.*, p. 57.
34. *Ibid.*, p. 123 (în *Instructiones* complementare).
35. *D.S.T.*, vol. 12, col. 990.
36. *Cf.* M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, Haga-Louvain, 1933, I, pp. 89-91.
37. A. DEGERT, „Saint Carol Borromeo et le clergé français", în *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, seria a 4-a, vol. 4 (1912), p. 207 ; și D. MOULINET, *Le Manuel des confesseurs de Gaume* (1837), memoriu ms. de master în teologie (Institutul catolic din Paris), 1986, p. 33.

Capitolul IV

Motivele căinței

Astăzi înțelegem cu greu interesul – considerabil – pe care înaintașii noștri din secolele XVII și XVIII l-au manifestat pentru dezbaterile despre atriție și contriție, amînarea absolvirii, cazurile de conștiință și opiniile „probabile" sau „mai probabile". Cum să explicăm că *Frecventa Comuniune* (1643) de Arnauld – un in-quarto de 622 de pagini –, ocupîndu-se atît de confesiune, cît și de comuniune, a constituit un succes de librărie (zece ediții în secolul XVII, în Franța) și că „scrisorelele" lui Pascal, *Les Provinciales* (*Provincialele*), au pus guvernul în încurcătură?

Motivul este simplu, independent chiar de talentul autorilor lor: confesiunea pe teren catolic privea pe toată lumea. Nu numai intelectualii cucernici și persoanele „motivate" în plan religios se interogau asupra gravității greșelilor sau a calității căinței lor. Avînd în vedere starea conștiinței, putea cineva comunia fără o nouă trecere pe la „tribunalul" penitenței? Era cu adevărat absolvit de către preot dacă nu resimțea un regret suficient de puternic pentru păcatele sale? Despre ce fel de regret era vorba?

Mulți își puneau asemenea întrebări. Căci pastorala le propunea neîncetat credincioșilor de-a lungul anului. În plus, în cazul în care confesorul – adesea parohul bisericii – ți-ar amîna absolvirea, ai merge totuși să te împărtășești? Dar dacă ai renunța, în special de Paște, din cauza amînării impuse de preot, ce-ar spune vecinii? Ne găsim astfel în inima trăirii religioase de altădată.

Catolicii din epoca clasică – și chiar din secolul XIX – erau îndemnați să se întrebe dacă, atunci cînd se confesau,

încercau sentimente de „contriție" sau numai de „atriție"[1]. Evident, în imensa lor majoritate, ei nu cunoșteau sensul etimologic al acestor cuvinte, *contero*, expresie foarte puternică, însemnînd „a zdrobi", „a nimici", iar *attero* – „a freca", „a uza", „a slăbi", „a consuma". Inima lor era „zdrobită" de contriție sau „chinuită" de atriție? Nu aceasta era cu adevărat întrebarea. În schimb, trebuiau să se interogheze asupra motivului căinței lor: era dragostea de Dumnezeu (contriția)? Sau, mai prozaic, urîțenia păcatului și frica de infern (atriția)? Aceasta din urmă era suficientă pentru a obține iertarea de la Dumnezeu în sacramentul de penitență?

Pascal a scris a zecea *Provincială* pentru a respinge și a refuza această încredințare prea ușoară: „Ciudată teologie în zilele noastre! [...] Îi facem demni de a se bucura de Dumnezeu în veșnicie pe cei care, în întreaga lor viață, nu l-au iubit niciodată pe Dumnezeu! Iată săvîrșită taina nelegiuirii"[2]. Boileau îl urmează în *Epistola a XII-a* (1625), „Despre dragostea de Dumnezeu", negînd orice valoare „remușcărilor reci ale unui rob temător" și înfuriindu-se împotriva falsei teologii care te scutește de „supărătoarea povară de a-ți iubi creatorul"[3].

Cuvîntul „atriție" datează de la începuturile scolasticii, adică din prima jumătate a secolului XII. Din această epocă, el a desemnat o detestare imperfectă a păcatelor, dar fără a se preciza încă despre ce imperfecțiune este vorba. În secolul XIII, și în special pentru sfîntul Toma d'Aquino, contriția este căință desăvîrșită: libertatea noastră, peste care s-a revărsat harul, se înalță atunci la nivelul milei și își regretă greșelile din dragoste de Dumnezeu. Cît despre atriție, ea nu poate decît să pregătească coborîrea harului și să croiască drum contriției[4]. Problema motivelor atriției încă nu este cu adevărat lămurită. Ea va fi în secolul următor, mai ales datorită nominalistului Durand de Saint-Pourçain († 1334) care, printre primii, deosebește regretarea păcatelor motivată prin iubire față de Dumnezeu de cea provenită din gîndul la pedepsele meritate[5].

Această clarificare s-a alăturat unei interogaţii asupra modului de acţiune a sacramentului de penitenţă. Pentru toţi autorii anteriori secolului XII şi pentru sfîntul Albert cel Mare († 1280), păcătosului i se cere contriţia desăvîrşită. Ea şterge pata şi pedeapsa veşnică ale păcatului. Referinţa în materie o constituie o recomandare a sfîntului Ioan Hrisostomul: „Cînd ai păcătuit, tînguieşte-te nu pentru că rişti o pedeapsă – căci asta nu-i nimic – ci pentru că l-ai ofensat pe Domnul tău atît de bun şi plin de iubire pentru tine, atît de preocupat de mîntuirea ta, încît pentru tine şi-a sacrificat Fiul”[6]. După Pietro Lombardi, absolvirea are în special funcţia de a da asigurări penitentului şi Bisericii că păcatul a fost iertat de Dumnezeu.

Fireşte, sfîntul Toma este şi el „contriţionist”. Pentru el, ca şi pentru predecesorii săi, nu există vreodată iertare a păcatelor fără contriţia din dragoste. Însă, pe de o parte, cu excepţia cazului unui pericol de moarte, cînd confesiunea ar fi imposibilă, absolvirea preotului îi aplică penitentului meritele lui Hristos; iar pe de altă parte, un păcătos doar „atrit” a cărui remuşcare este imperfectă dobîndeşte prin absolvire surplusul de har care îi permite să devină „contrit”[7]. O asemenea doctrină sporeşte considerabil rolul absolvirii, pentru cel mai mare confort psihologic al credincioşilor, mai siguri astfel de iertarea divină, chiar şi atunci cînd nu simt în ei decît un început de contriţie.

Duns Scotus († 1308) duce mult mai departe „atriţionismul” şi exaltă puterea absolvirii. Pentru el, esenţa sacramentului de penitenţă nu constă în cele trei momente considerate pînă atunci fundamentale – contriţia, confesiunea şi satisfacţia –, ci în iertarea acordată de preot în virtutea puterii ecleziastice[8]. Nu ar fi inutil să notăm că atît contriţionismul atenuat al sfîntului Toma d'Aquino, cît şi atriţionismul hotărît al lui Duns Scotus au fost formulate într-un moment cînd, confesiunea anuală devenind obligatorie, ordinele mendicante şi-au asumat predicarea penitenţială. Ei s-au străduit să aducă teoria la nivelul practicii. Adepţii

lui Scotus, în special, s-au resemnat să accepte doar „o minimă intenție de a face confesiunea mai ușoară și accesibilă tuturor"[9]. Unul dintre riscurile doctrinei lor era acela de a conferi absolvirii o putere magică, în stare să-i liniștească pe oamenii pentru care confesiunea era doar o corvoadă, dar cărora le era teamă de chinurile iadului în caz că nu ar trece prin ea. În *La Confession Rifflart*, o farsă din secolul XV, un personaj a asimilat prea bine atriționismul lui Duns Scotus, atunci cînd declară:

„Pentru că preotul meu e surd
Mă duc la el cu dragă inimă
După două cuvinte, îl spun pe-al treilea
Foarte încet și, cînd ajung la capăt,
El mă întreabă dacă asta-i tot
Iar eu zic că da, iar cînd el mă mustră,
Oricum ar fi, nu-mi pasă"[10].

Pentru că știm urmarea evenimentelor, observăm cu claritate în discuțiile din secolele XIV-XV elementele esențiale ale viitorului conflict între contriționiști și atriționiști. Dar, la timpul respectiv, lucrurile nu erau așa limpezi. Cuvîntul „atriție" era rezervat specialiștilor. Era necunoscut marelui public. Pe de altă parte, în ciuda clarificărilor nominaliste, el presupunea o mare imprecizie, chiar în mintea unor teologi eminenți, precum Cajetan. La începutul secolului XVI, acesta, fidel tradiției tomiste, susține că în căință numai dragostea de Dumnezeu contează. El nu dă atriției un motiv de teamă. În plus, el preferă expresia „contriție informă" celei de „atriție". Atunci, trebuie să deosebim mai multe forme de căință imperfectă. Cînd simțim doar o înclinație de a renunța la păcat; cînd luăm o hotărîre fermă dar care, din lipsă de forță, nu este aplicată pentru tot restul vieții; cînd, la un nivel superior, ne regretăm în mod eficace greșelile printr-un început de dragoste de Dumnezeu, numit de Cajetan „contriție informă", iar mai tîrziu, „atriție din dragoste"[11].

Cajetan scrie în momentul în care Luther respinge cu strălucire doctrina romană asupra confesiunii. Potrivit Reformatorului, ea poate fi folosită numai pentru a liniști, dar nu este necesară în mod obiectiv pentru iertarea păcatelor. Ea trebuie să fie liberă, fără enumerarea obligatorie a păcatelor. Poate fi făcută unui laic. În plus, Luther spulberă toate dezbaterile anterioare despre atriție și contriție. Prima nu-i decît o „ipocrizie" care-l face pe om un păcătos mai mare. A doua nu poate fi decît posterioară harului. Omul corupt de la Adam este incapabil de la sine de o mișcare de adevărată dragoste de Dumnezeu. Deci nu contriția absolvă. Totul e să credem în iertarea lui Hristos. „Crezi cu tărie că ești absolvit și vei fi cu adevărat absolvit, orice s-ar întîmpla cu contriția ta."[12]

Constrîns de atacul protestant să definească doctrina catolică, conciliul de la Trento a adoptat, ca de multe alte ori, pozițiile de mijloc. A menținut confesiunea detaliată a păcatelor în fața unui preot, valoarea fundamentală a contriției motivate prin dragostea de Dumnezeu și prin rușinea de a fi păcătuit împotriva lui și, în sfîrșit, „această contriție imperfectă numită atriție pentru că se naște de obicei din luarea în considerare a urîțeniei păcatului sau a fricii de chinurile iadului [...]. Deși, fără sacramentul de penitență, nu poate prin ea însăși să-l ducă pe păcătos pînă la justificare, ea îl predispune totuși la a obține harul lui Dumnezeu în sacramente"[13].

Note

1. *Cf.* mai ales *D.T.C.*, I, col. 2235-2262 și III, col. 1672-1694. *D.S.*, XII, col. 970-994; Th. Gousset, *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, II, Paris, 1844, pp. 244 și urm.; J. Périnelle, *L'Attrition d'après le concile de Trente et après saint Thomas*, Le Saulchoir, Kain (Belgia), 1927; M.-B. Lavaud, „Attrition d'amour et charité", în *Supplément à la Vie spirituelle*, X, 7 dec. 1927, pp. 105-141; M. Bernos, „Confession et conversion" în Actes du colloque du C.M.R. (1982), *La Conversion au XVII^e siècle*, 1983, pp. 284-293.

2. PASCAL, *Provinciales*, Pléiade, Paris, 1954, p. 778.
3. BOILEAU, *Epîtres* și *Art poétique*, Paris, Belles-Lettres, 1967, pp. 71-72.
4. *Cf.* TOMA D'AQUINO, *In IV^{um} sent.*, dist. 17, q. 2, 5, p. 469.
5. DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *In IV^{um} sent.*, dist. 17, q. 2, 5, Anvers, 1571, f° 339, f.p.
6. Text citat în J. MORIN, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti penitentiae...*, Paris, 1651, in-f°, cartea I, cap. XII, n. 12, p. 30 (Ioan Hrisostomul, *Omilia a IV-a la Epistola a II-a către Corinteni*).
7. PIETRO LOMBARDI, *IV sent.*, dist. 17 : *Patr. Lat.,* 1855, vol. 192, col. 881-882.
8. DUNS SCOTUS, *Quaestiones in quartum librum sententiarum*, dist. 16, q. 1, în *Opera omnia*, Paris, 1894, vol. 18, p. 4.
9. *D.S.T.*, 12, art. „Pénitence", col. 977.
10. E. DROZ, *Le Recueil Trepperel*, Paris, 1935, 2 vol., II, p. 55, n° 27.
11. CAJETAN, *Questiones de contritione*, q. 1^{a}, ca supliment al *Comentariului* din a treia parte a *Summei* sfîntului Toma (1520), Lyon, 1558, pp. 122-123. *Summula de peccatis*, Lyon, 1538, art. „Contritio", f.p.
12. Este una dintre propozițiile lui Luther condamnate de bulla *Exsurge Domine* din 15 mai 1520 : H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Roma, 1957, n° 750, p. 276.
13. Sesiunea XIV (25 nov. 1551), cap. IV : *Conciliorum œcum. Decreta*, ed. Alberigo, p. 705.

CAPITOLUL V

Sînteți „atrit" sau „contrit"?

Am fi putut crede că, atriția fiind de-acum definită – cel puțin în aparență – și acceptată sub această formă de autoritatea unui conciliu, orice dezbatere în privința ei ar fi devenit inutilă în Biserica catolică. Conflictul ar fi putut fi respins spre exteriorul frontierelor, protestantismul continuînd să acuze Roma că a coborît regretul pentru ofensa adusă lui Dumnezeu la nivelul „fricii de spînzurătoare"[1], iar partea adversă răspunzînd cu Bourdaloue că „prima imagine care l-a impresionat [pe fiul risipitor din Evanghelie] a fost cea a nevredniciei lui [...]. Duce lipsă de pîine pentru a se hrăni [...], și [...] atunci își vine în fire"[2]. Dacă totuși discuțiile între atriționiști și contriționiști au reizbucnit și s-au înăsprit, aceasta e pentru că, pe de o parte, definiția tridentină comporta incertitudini și, pe de altă parte, în special pentru că miza dezbaterii era foarte importantă. Era vorba despre atitudinea confesorilor față de milioane și milioane de credincioși obligați în fiecare an să se prezinte la ei.

Tăcere semnificativă: *Catehismul roman* din 1566 și *Ritualul roman* din 1614 au evitat și unul, și celălalt să folosească termenul „atriție", într-o epocă în care cartea larg răspîndită a lui Bellarmino, *De gemitu columbae* (Anvers, 1617) exalta darul lacrimilor și „adevărata contriție" a Mariei-Magdalena[3]. *Ritualul roman* îl îndemna pe preot să-l ducă pe păcătos, prin cuvinte eficace, „la durere și contriție". La fel, în predicile redactate de lazariști pentru a fi folosite în misiunile lor de la sfîrșitul secolului XVII și începutul secolului XVIII, cuvîntul „atriție" este absent.

În ele nu se pune decît problema „contriției", definită ca o „detestare a păcatelor comise, cu dorința sinceră de a nu mai comite altele, însoțită de speranța de a obține iertarea"[4].

Asemenea tăceri – desigur, voite – nu au împiedicat cuvîntul să intre în vorbirea curentă, fiecare din părțile rivale străduindu-se să profite de definiția tridentină. Problema principală a fost atunci aceea de a ști dacă atriția – regretarea păcatelor din cauza urîțeniei lor și a fricii de infern – trebuia sau nu să comporte un început de dragoste de Dumnezeu. Or – sporire a incertitudinii –, Alexandru al VII-lea, intervenind între adversari în 1667, nu a condamnat pe nimeni, însă le-a cerut tuturor celor care scriau asupra chestiunii, inclusiv cardinalilor, să înceteze denigrarea opiniei contrare:

> „[Să nu] se procedeze, înainte ca Sfîntul Scaun să fi hotărît ceva în această privință, la cenzura teologică sau la discreditarea, prin vreun termen injurios sau jignitor, a uneia sau alteia dintre părerile rivale: nici aceea care neagă necesitatea unui act de dragoste de Dumnezeu, cu atriția născută din teama de chinuri, opinie mai frecventă astăzi în școli, nici aceea care afirmă necesitatea acestui act de dragoste"[5].

Vom fi notat constatarea: „opinie mai frecventă astăzi în școli". Vom vedea că în acest domeniu a intervenit o răsturnare. Dar, evident, opinia „mai frecventă" se explică prin practica proprie confesiunii. Numeroși preoți, care se războiau cu masa de credincioși constrînși la confesiunea anuală, au fost nevoiți să constate că celor mai mulți dintre aceștia nu li se putea cere mare lucru și că trebuia să se împace cu grosolănia, inerția spirituală și incultura lor religioasă. Polemica dintre atriționiști și contriționiști nu poate fi înțeleasă decît resituată în acest context de psihologie colectivă.

Msr Gousset – care a contribuit mai mult decît oricare altul la a face cunoscute în Franța din prima jumătate a

secolului XIX atitudinile pline de înțelegere și bunăvoință ale sfîntului Alfons de Liguori – evoca în următorii termeni experiența numeroșilor confesori atît din vremea sa, cît și din trecut:

„Dacă, așa cum pretind mai mulți teologi, un confesor nu ar putea absolvi un păcătos decît în măsura în care observă la el mila desăvîrșită, atunci aproape că nu ar mai putea absolvi niciodată. Într-adevăr, dacă îl întrebăm de ce se convertește, de cele mai multe ori va răspunde că teama de Dumnezeu, teama de judecăți și de iad l-au făcut să renunțe la păcat. Cînd îl întrebăm dacă încearcă vreun sentiment de milă desăvîșită, nu îndrăznește să răspundă. Întrebați-l dacă are măcar un început de dragoste, din această dragoste diferită de cea care însoțește speranța: nu vă va înțelege"[6].

Cum putea practicarea confesiunii să ducă la moderarea unei teorii contriționiste prea riguroase? Ne putem da seama din reflecțiile iezuitului Jacques Jégou, misionar activ în Bretagne, la sfîrșitul secolului XVII. El însuși nu era un susținător înflăcărat al atriției suficiente în sacrament, care „este un sacrament al împăcării omului cu Dumnezeul său. Însă ce reconciliere, mă rog dumneavoastră, ar fi aceea a unui om care ar refuza să-și dea Dumnezeului său inima și dragostea?". O dată pronunțată această sentință generală, iată obiecția ivită dintr-un caz concret:

„Dacă un păcătos, după ce și-a declarat păcatele în fața unui preot cu sentimentele unei adevărate atriții, și-ar pierde chiar în acel moment uzul simțurilor, dacă s-ar pomeni atît de înspăimîntat de enormitatea crimei și de asprimea pedepselor încît n-ar mai fi capabil de nimic, dacă Dumnezeu nu i-ar prezenta alt har decît cel necesar acestei contriții, oare i-am mai putea cere cu îndreptățire să comită un act de contriție desăvîrșită, sau să ne temem că nu va fi în stare să primească absolvirea pe calea sacramentului?"[7].

Pentru că nu doreau să-i respingă pe păcătoși și, în același timp, pentru că voiau să sublinieze, față de protestanți, eficacitatea puterii bisericești, atriționiștii din secolele XVI-XVII au reluat distincția scotistă între cele două căi ale îndreptățirii: contriția procură iertarea divină, chiar dacă nu ne putem confesa (trebuie totuși să nutrim dorința de a o face, de îndată ce ne stă în putință); dimpotrivă, atriția aduce iertarea grație absolvirii date de preot. Această putere i-a fost acordată confesorului de către Dumnezeu doar pentru a ușura slăbiciunea omenească și pentru a compensa insuficiența contriției noastre. Evident, o asemenea argumentație se dorea liniștitoare.

Un carmelit care publică în 1696 un *Traité de la componction* (*Tratat al căinței*) îi atribuie lui Isus următoarele cuvinte adresate păcătosului:

> „Fiul meu, aș fi putut să-ți cer chiar o contriție desăvîrșită, fără amestecul examenului de conștiință sau al foloaselor mîntuirii, ca să obții de la mine iertarea. Căci, fiind ceea ce sînt, iar păcatul fiind dușmanul meu de moarte, mi-ai fi și mai îndatorat pentru că nu te-am părăsit definitiv. Aș fi mulțumit să ai măcar atriția, și aștept momentul potrivit pentru a încheia lucrarea de justificare prin sacrament, transmițîndu-ți prin cuvintele absolvirii toate urmările contriției desăvîrșite"[8].

La începutul secolului XVIII, iezuitul Vincent Houdry folosește aceleași cuvinte într-un model de predică:

> „Fiul Domnului a stabilit confesiunea și sacramentul de penitență pentru a ne face mîntuirea mai ușoară. Căci, deși mărturisim că într-adevăr contriția șterge păcatele, totuși [...] există puține persoane a căror durere poate ajunge pînă la această desăvîrșire; prin urmare, prea puține își pot obține astfel iertarea greșelilor. Deci a fost necesar ca Dumnezeu, care este infinit de bun și îndurător, să asigure mîntuirea oamenilor printr-un mijloc

mai ușor. Și chiar asta a făcut în chip admirabil dînd Bisericii cheile împărăției cerului. Căci este un adevăr de credință că acel ce are durerea păcatelor sale și care se hotărăște să nu le mai comită pe viitor obține iertarea prin virtutea cheilor, după ce s-a confesat preotului, deși durerea ca atare nu a fost suficientă pentru a o căpăta"[9].

Vom fi remarcat în acest extras de omilie recurgerea la experiență și, în același timp, insistența asupra mîntuirii făcute „mai ușoară" grație confesiunii sacramentale care scutește de o adevărată „durere" de contriție.

Din ce motive are cineva „durerea păcatelor sale" și hotărăște „să nu le mai comită" pe viitor? Era suficientă această dublă întrebare pentru a intra într-o lume de complicații și subtilități, în mijlocul cărora s-a ivit o poziție de mijloc despre care se credea că este capabilă să liniștească atît pe candidatul la absolvire, cît și pe cel ce avea delicata funcție de a i-o da. Valère Régnault susține că nu este suficient să ai o „simplă încetare, o suspendare a voinței de a păcătui de care îți este silă doar la modul negativ". Sînt necesare „o hotărîre fermă" pozitivă și o „detestare eficace"[10] a păcatului ce nu există, desigur, dacă încetăm să facem răul numai din frica de iad.

Teatinul Diana, una dintre țintele lui Pascal, nu recunoaște atriția ca suficientă decît dacă teama noastră de pedepse vine de la Dumnezeu și nu dacă are o altă origine și fără legătură cu Dumnezeu[11]. Jean-Pierre Camus, episcop de Belley și vechi prieten al sfîntului François de Sales, afirmă că „cearta asupra necesității contriției sau a suficienței atriției [este] doar o sfadă de formă", conciliul de la Trento punînd capăt dezbaterii. Pentru el, este suficient – dar necesar – ca teama de chinurile iadului sau „groaza de urîțenia păcatului" să provină dintr-o „mișcare adevărată și supranaturală, decurgînd din harul Sfîntului Spirit"[12]. În aceste condiții, ne asigură Camus în altă parte, atriția este „foarte bună". „De la spiritul slugarnic sîntem atrași

spre cel filial și, prin interesul nostru, la cel al lui Dumnezeu [...]. Este ca acul, potrivit comparației sfîntului Augustin, care înțeapă stofa pentru a trece prin ea firul de mătase”[13], fiind de la sine înțeles că nu trebuie să „considerăm pedeapsa un rău mai mare decît vina”[14], adică să lăsăm frica de a fi pedepsiți să treacă înaintea detestării ofensei aduse lui Dumnezeu.

Louis Abelly, pentru puțin timp episcop de Rodez, primul biograf al sfîntului Vincent de Paul și calificat de Boileau drept „nevrednic apărător al falsei atriții”[15], justifică, la rîndul său, regretarea greșelilor prin teama de iad, cu condiția „să înlăture cu totul voința păcatului și să trezească în inimă speranța de a obține iertarea”. Atunci putem vorbi de „adevărată virtute”, iar ea vine de la „har”[16].

Convingerea că teama damnării și sila stîrnită de „urîțenia păcatului” sînt de inspirație supranaturală este exprimată și – printre altele – în *Conferințele ecleziastice ale diocezei de Amiens*, din 1695. „Această teamă, citim acolo, este o mișcare a Sfîntului Spirit care nu sălășluiește încă în inimile noastre, dar ne zdruncină pentru a-și croi drum spre ea și, atunci cînd exclude voința de păcat și conține speranța iertării, ea ne îndeamnă să primim harul în sacrament, fără de care n-ar fi suficientă.”[17]

Asemenea cuvinte, liniștitoare pentru ambii parteneri din dialogul penitențial, erau dublate de afirmația, deja prezentă la sfîntul Toma d'Aquino, conform căreia, prin forța lui tainică, sacramentul îl face „contrit” pe cel care, la început, era doar „atrit”. Astfel, D. Soto († 1560) înfățișează cazul unui penitent care ar crede – cu bună-credință – că ar avea contriția desăvîrșită, dar, în realitate, n-ar simți decît frica de pedepsele divine. O asemenea iluzie nu i-ar îngădui să obțină acea iertare a păcatelor pe care o adevărată dragoste de Dumnezeu le produce chiar înaintea confesiunii. Însă, „ajungînd la sacramentul de penitență cu bună-credință, el va primi ca har dintîi pe acela care îl face din atrit, contrit”[18].

Iezuitul Gabriel Vasquez († 1604) nici măcar nu o spune pe ocolite, ca D. Soto, ci ne asigură categoric că acel ce „se prezintă la sacrament doar cu atriția are înclinațiile suficiente". Căci primește atunci „infuzia de har" care, din „atrit", îl va face „contrit"[19]. Francisco Suárez susține în chip concordant: „Acest sacrament are puterea de a-l justifica pe păcătosul ale cărui înclinații constau doar într-o adevărată atriție, supranaturală și totală; și în acest sens, el dispune de suficientă eficacitate pentru a-l face contrit pe cel ce era atrit"[20].

În *Instructions catholiques sur le sacrement de pénitence* (*Instrucțiuni catolice asupra sacramentului de penitență*), Jean-Pierre Camus se străduiește să explice misterioasa transformare: „Frigul nu poate deveni căldură. Niciodată albul nu poate fi negru". Dar omul, „din rece poate deveni cald [...]. Prin pătrunderea harului, care se face la sacrament, motivul contriției – cel al dragostei divine – este adaptat la motivul atriției – cel al dragostei de sine – și astfel atritul devine contrit, motivul inferior și nedesăvîrșit al căinței fiind înălțat și mai împlinit prin cel al milei, deci al contriției"[21]. Aceeași doctrină este expusă sub formă de dialog în *Le Vray Thresor de la doctrine chrestienne*, a parohului din Namur, Nicolas Turlot:

> „Î. – Dacă, de fapt, cineva s-ar confesa numai cu atriția, ar obține iertarea păcatelor sale?
>
> R. – Ți-am spus deja că da. Căci, prin puterea sacramentului, păcătosul, din atritul ce era, devine contrit. Adică obține aceleași efecte pe care le-ar obține prin confesiunea desăvîrșită fără sacrament"[22].

Nu este inutil să notăm că această lucrare este destinată „tuturor celor care au suflete în îngrijire" și sînt confruntați, prin urmare, cu problemele cotidiene ale penitenței. Aceeași intenție („să ajute un simplu confesor în împlinirea sarcinii sale") l-a călăuzit, în 1637, pe preotul Bertaut, din dioceza de Coutances. Și el a recurs la jocul întrebărilor și al răspunsurilor pentru a explica puterea sacramentului:

„Î. – Atriţia devine contriţie după ce te-ai confesat?

R. – Nu, din punct de vedere fizic: căci acelaşi act de atriţie, considerat efectiv în funcţie de substanţa sa, nu se schimbă succesiv într-un act de contriţie. Însă atritul devine contrit cînd atriţia lui este perfecţionată şi modelată moral şi teologic prin harul pe care-l primeşte la sacrament, iar acesta, justificîndu-l pe păcătos, îl aduce în aceeaşi stare precum contriţia şi îi insuflă, o dată cu celelalte virtuţi, obiceiul, şi nu actul contriţiei”[23].

Această afirmaţie ne readuce în atenţie, la momentul potrivit, marea dezbatere asupra harului, dezbaterea preferată a secolului XVII; situîndu-ne într-o anumită perspectivă, ea ne ajută să-i înţelegem interesul psihologic. Mulţi penitenţi – este, cred, un fapt indiscutabil – veneau la spovedanie simţind în principal frica de infern. O pastorală ce se dovedea primitoare şi comprehensivă le spunea atunci: liniştiţi-vă, harul sacramentului vă va transforma frica legitimă într-o adevărată căinţă.

Însă atunci se manifesta din nou o distincţie în care am greşi dacă nu am vedea decît subtilitate: este de ajuns în atriţie să-ţi regreţi păcatele numai din cauza urîţeniei lor şi a chinurilor din iad? Nu trebuie să asociezi acestor sentimente un început de dragoste de Dumnezeu? „Magnifică problemă, într-adevăr, comenta Henri Bremond, mai amplă şi neliniştitoare decît ne-am putea închipui, dacă este adevărat că [...] în ea este implicată noţiunea de religie sau de sentiment religios.”[24]

Arnauld şi rigoriştii au ţintuit la stîlpul infamiei „teama slugarnică” – unii vor spune „cu slugărnicie slugarnică” – ce îl face pe falsul penitent să spună (ori să gîndească): „Aş păcătui dacă n-ar exista iadul”. „Teama pur slugarnică aşa cum este aceea care nu cuprinde dragoste de Dumnezeu şi priveşte doar pedeapsa, aparţinînd legii celei vechi şi stării de robie, nu poate fi o dispoziţie suficientă pentru a primi sacramentele legii de har şi de dragoste.” Este ceea ce scria

Arnauld în lucrarea dirijată sau inspirată de el împotriva „teologiei morale a iezuiților”[25]. Însă cardinalul iezuit Toledo († 1596) nu era departe de a gîndi ca Arnauld atunci cînd, deosebind între categoriile atriției, afirma: „[...] Prima [...] fiind astfel că penitentul știe că nu detestă păcatul întrucît este o ofensă adusă lui Dumnezeu, ci mai degrabă pentru că este pricina vreunui rău pămîntesc, ea nu este suficientă pentru acest sacrament, măcar că actul este bun”[26].

Lui Henri Bremond nu-i vine greu să demonstreze că François de Sales, deși nu a studiat *ex professo* problema atriției, nu ar fi considerat suficientă „atriția din teamă”[27]. Putem crede, cu moderație, că această poziție de mijloc era și cea a părinților de la conciliul tridentin care au inclus în „contriția nedesăvîrșită” sau „atriție”, alături de teama de iad și de celelalte chinuri, „ura față de păcat” și „speranța iertării”. Cel ce ar mai păcătui dacă n-ar exista iadul nu are „ura” față de păcat. La mijlocul secolului XVIII, dominicanul Billuart († 1757), bazîndu-se pe sfîntul Toma d'Aquino, a susținut cu noi eforturi poziția liniei de mijloc și a explicat, la rîndul lui, că atriția din pură teamă de infern nu este suficientă pentru a obține iertarea sacramentală[28].

Asemenea considerații echilibrate se loveau totuși de obstacolul greu al trăirii. Trebuia să se țină cont de clientela obligatorie a confesionalelor. Mulți oameni nu aveau nici timpul, nici rafinamentul psihologic suficient pentru a desluși în regretele lor ce era frică de ce era „început de dragoste de Dumnezeu”. La prima vedere, domina teama de pedepsele divine. Trebuiau trimiși înapoi neabsolviți, cu riscul de a-i destina iadului dacă moartea îi surprindea în această stare? Acesta era raționamentul „atriționiștilor” celor mai fermi – raționament și el coerent, ținînd cont de teologia catolică a epocii și de antropologia curentă care vedea omul în negru, iar păcatele de moarte ca fiind frecvente.

Așadar, s-a produs o alunecare de la un atriționism moderat la acceptarea, pentru validitatea absolvirii, a unei

căințe inspirate doar de motivele amintite. Chiar în vremea conciliului de la Trento, această teză a fost susținută într-un mod nuanțat de D. Soto și într-unul categoric de Melchior Cano († 1560). Primul o admite numai atunci cînd păcătosul crede, cu bună-credință, că un astfel de regret este suficient[29]. În schimb, cel de-al doilea a afirmat cu hotărîre că „atriția eficace provenind din teama de chinurile veșnice este o dispoziție suficientă pentru a primi harul sacramentelor de botez și de penitență"[30].

Notorietatea lui Melchior Cano, profesor la Salamanca și chemat de Paul al III-lea la Trento, a contribuit la răspîndirea opiniei lui, care a fost apoi susținută de mai mulți iezuiți, cum ar fi Gabriel Vasquez și Francisco Suárez, acesta din urmă considerînd-o „*omnino vera*"[31]. Vasquez a apreciat drept legitim demersul celui care merge la spovedanie cu „dispoziția cuvenită a unei dureri inferioare"[32]. Durerea de nivel „inferior" este, evident, teama de pedepsele divine. Într-adevăr, la mijlocul secolului XVII, o parte a clerului o considera drept suficientă. În 1661, la Gand, a apărut un catehism flamand recomandat și răspîndit de iezuiți, în care se afirma că atriția insuflată de teama de infern este suficientă în sacramentul penitenței[33]. În decembrie 1657, *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansénistes* (*Apologie pentru cazuiști împotriva calomniilor janseniștilor*), publicată în momentul cînd începea să se liniștească furtuna stîrnită de *Provincialele* lui Pascal, s-a pronunțat efectiv în acest sens:

> „Obiecție. – Cazuiștii afirmă că este greșit să se spună că este necesară contriția și că numai atriția, apărută doar din cauza chinurilor iadului și excluzînd voința de a ofensa, nu este suficientă cu sacramentul de penitență.
>
> Răspuns. – Teologii care au scris de la conciliul tridentin încoace susțin de obicei tot ceea ce dezaprobați în această obiecție"[34].

Poziția „cazuistă” părînd prea laxistă, apărarea ei a fost prezentată cîțiva ani mai tîrziu de Louis Abelly, în următorul dialog potrivit căruia teama de infern provine din inspirația divină:

> „Întrebare. – Nu cumva regretarea păcatului personal din teama de chinurile iadului vine din dragoste de sine?
>
> Răspuns. – Ce-i drept, teama de chinurile iadului cu care Dumnezeu îi amenință pe păcătoși și, prin urmare, regretarea păcatului trezită de această teamă decurg dintr-o dragoste de sine, însă dintr-o dragoste bine rînduită, de vreme ce Dumnezeu însuși o inspiră și dorește să ne îngrijim de a nu cădea în prăpastia de nenorociri, astfel ca această teamă și grijă să ne oprească de la a păcătui”[35].

Pentru asemenea cuvinte, Boileau l-a calificat pe Abelly drept „nevrednic apărător al falsei atriții”. Dar în spatele explicației episcopului de Rodez se contura o doctrină a sacramentelor pe care conciliul de la Trento o întărise împotriva protestanților: harul pe care îl conțin și îl transmit credincioșilor are o putere extraordinară. Am spus mai sus că el îi făcea „contriți” pe cei ce erau doar „atriți”.

Vasquez a dus și mai departe exaltarea puterii sacramentale, în special în botez și penitență. Și unul, și celălalt „îi cheamă la viață pe cei ce erau morți”. „Așadar, nu îl jignește [pe Dumnezeu] și nu vine cu intenții rele cel ce se înfățișează mort la acest sacrament [de penitență]. El vine aici pentru a fi readus la viață.”[36] Prin „a fi mort” înțelegem a nu avea contriție. „Dacă ar trebui să ne prezentăm [la sacrament] întotdeauna cu contriție și, prin urmare, deja în stare de har, preotul nu ar mai avea niciodată ocazia să-și exercite puterea de a înlătura păcatele.”[37] Virtuțile contopite ale sacramentului și ale preotului își adunau efectele pentru a-l liniști pe acel penitent care nu simțea în el durerea contriției. Totuși, confesiunea lui era valabilă. Păcatele lui erau iertate. Scăpa de infern.

Note

1. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* ed. a III-a, Freiburg-am-Brisgau, 1897, p. 528.
2. Migne, *Orateurs sacrés*, vol. 16, col. 490. Citat de M. Bernos, „Confession et conversion", p. 285.
3. R. Bellarmino, *De gemitu columbae.* Ed. consultată: Lyon, 1617, pp. 326-327.
4. Jeanmaire, *Sermons de saint Vincent de Paul...*, I, p. 162.
5. H. Denzinger, *Enchiridion...*, n° 1146, p. 367.
6. Th. Gousset, *Théologie morale à l'usage des curés et confesseurs*, Paris, 2 vol., 1844, II, pp. 247-248.
7. J. Jégou, *L'Usage du sacrement de pénitence*, Rennes, 1697, pp. 66-67.
8. Marc de la Nativité de la Vierge, *Traité de la componction*, Tours, 1696, p. 78.
9. V. Houdry, *La Bibliothèque des prédicateurs*, II, p. 241.
10. V. Régnault, *De la prudence des confesseurs*, p. 131.
11. A. Diana, *Practicae resolutiones lectissimorum casuum.* Ed. consultată: Anvers, 1651, p. 161. (Ed. I: Palermo, 1629.)
12. J.-P. Camus, *La Fausse Allarme du côté de la penitence*, Paris, 1645, p. 50.
13. Id., *Instruction catholique du sacrement de penitence,* Paris, 1642, p. 85.
14. *Ibid.*, p. 100.
15. Notă explicativă a versului 162 al *Epistolei a XII-a*.
16. L. Abelly, *Les Veritez principales et importantes de la foi et de la justice chrétienne*, Rouen, ed. din 1695 (aprobarea este din 1655), p. 422.
17. *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens,* p. 98.
18. D. Soto, *De natura et gratia.* Ed. consultată: Veneția, 1584, pp. 167-168 (ed. I, 1547).
19. G. Vasquez, *In tertiam partem sti Thomae*, Anvers, 1615, p. 302.
20. Fr. Suárez, *Opera omnia*, ed. Vivès, vol. XXII, p. 423.
21. J.-P. Camus, *Instructions catholiques...*, pp. 100-101.
22. N. Turlot, *Le Vray Thresor...*, p. 666.
23. B. Bertaut, *Le Directeur des confesseurs*, ed. I, Coutances, 1627. Ed. consultată: Paris, 1648, p. 50.
24. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris, Bloud et Gay, 1933, XI, p. 294.
25. A. Arnauld, *La Théologie morale des jésuites,* f.l., 1643, pp. 23-24.

26. F. Toledo, *L'Instruction des prêtres qui contient sommairement tous les cas de conscience*, ed. din Lyon, 1671, p. 416. Ed. I (latină) este din 1599.
27. H. Bremond, *Histoire littéraire...*, XI, p. 297.
28. Ch.-H. Billuart, *Tractatus de sacramento pœnitentiae*, Paris, 1861, 10 vol., „Dissertatio IV[e], de contritione”, vol. 9, p. 315.
29. D. Soto, *De natura et gratia*, Veneția, 1584, p. 167.
30. M. Cano, *Relectio de pœnitentiae sacramento*, pars I, în *Opera omnia*, ed. Serry, 1754, II, pp. 921-922. Acest curs, susținut în 1548, a fost imprimat în 1550.
31. Fr. Suárez, *Opera omnia*, ed. Vivès, vol. XXII, p. 423.
32. G. Vasquez, *In tertiam partem sti Thomae*, vol. IV, p. 302.
33. *D.T.C.*, I, col. 2259.
34. *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des Jésuites*, Paris, 1657, p. 163.
35. L. Abelly, *Les Véritez...*, p. 423.
36. G. Vasquez, *In tertiam partem sti Thomae*, vol. IV, p. 302.
37. *Ibid.*

Capitolul VI

Dificila victorie a atriției

Alexandru al VII-lea, ne amintim[1], constata în 1667 că opinia „care neagă necesitatea unui act de dragoste de Dumnezeu, cu atriția născută din teama de chinuri [...] este mai frecventă astăzi în școli". În secolul următor, Benedict al XIV-lea relua în mod concordant: „Ceea ce primii doctori [atriționiștii] au avansat cu atîta circumspecție, succesorii lor, încurajați de numărul lor din ce în ce mai mare, au afirmat ca sigur și întotdeauna aplicabil; ei n-au ezitat să-i blameze pe cei care cereau un început de dragoste, respingînd această opinie ca fiind absolut improbabilă, periculoasă, potrivnică spiritului de la Trento, implicit și virtual proscrisă de conciliu"[2].

Pentru istoric, nu încape îndoială: noul avînt al confesiunii, în prima parte a evului tridentin, a dus mai întîi la o practică binevoitoare. Mai mult ca altădată, era dorită aducerea credincioșilor la confesional. În schimb, era necesar să li se arate multă înțelegere și îngăduință. Ceea ce au contestat în curînd rigoriștii puri și duri. Atriționiștii intrau în contact cu creștinii de rînd. Dimpotrivă, adversarii lor ar fi dorit ca o Biserică de unanimitate să fie în același timp o comunitate elitistă: dialog al surzilor în interiorul cadrului înșelător al creștinătății.

Janseniștii și predecesorul lor Baius, cancelar al Universității din Louvain († 1589), nu au fost preocupați de nuanțe. Ei au pus problema contriției în termeni teoretici și abrupți – o ai sau nu –, fără a coborî la nivelul cotidian[3], fără a ține cont de psihologia penitenților forțați și grăbiți din sîmbăta sfîntă. Baius deosebește două feluri de dragoste: primul

este legat de creatură, celălalt, de Dumnezeu. Primul nu-i decît „cupiditate", cel simțit în atriție, motivat doar prin dragostea de sine și condamnat de sfîntul Ioan[4].

Jansen († 1638), cu cîteva nuanțe, reia poziția lui Baius. Firește, nu este inutil să te temi de pedeapsă. Gîndul la iad este salvator. Însă această frică nu te desparte cu adevărat de păcat: „Ea oprește mîna, nu inima". Dacă nu o însoțește mila, este rea și vine dintr-o sursă coruptă: dragostea de sine. Căința rezultată din ea nu are nici o valoare. Evident, Jansen face trimitere la Augustin. De unde următoarea declarație: „I se opune în cel mai înalt grad lui Augustin doctrina care susține că durerea păcatului din teama de gheenă, adică atriția unor scolastici, poate să alunge orice voință de a păcătui și să conțină dorința de a duce o viață dreaptă, respectînd totalitatea legii"[5]. Jansen menține totuși cuvîntul „atriție", întrucît conciliul de la Trento îl canonizase, însă o face afirmînd că atriția recunoscută de părinți este o contriție adevărată, deși nedesăvîrșită, și comportînd deja o dragoste autentică de Dumnezeu[6].

Doctrina lui Jansen o lămurește pe cea a lui Saint-Cyran – atriția este „o invenție omenească" și „ultima slăbire a sacramentului de penitență"[7] –, precum și luările de poziție ale lui Arnauld împotriva „teologiei morale" a iezuiților. „Ei nu se dau înapoi de la nimic pentru a-i scuti pe păcătoși de obligația pe care o au de a nutri o căință adîncă pentru greșelile lor și de a se întoarce la Dumnezeu cu seriozitate și în inima lor."[8] De-a lungul întregii dispute janseniste, discipolii episcopului de Ypres au susținut neîncetat că „frica de infern nu este supranaturală" și, prin urmare, este motivată de interesul cel mai meschin. Quesnel era cu totul de partea lui Baius și Jansen cînd afirma:

> „Nu există decît două feluri de dragoste, de unde se nasc întotdeauna volițiile și acțiunile noastre: dragostea de Dumnezeu ce face totul pentru Dumnezeu și răsplă-

tită de el; și dragostea pentru noi înșine și pentru lume care nu-i dă lui Dumnezeu ceea ce i s-ar cuveni, fiind, prin urmare, rea.

Frica nu oprește decît mîna. Însă inima înclină spre păcat atît timp cît nu este călăuzită de dragostea pentru dreptate [divină].

Cel ce nu se abține de la rău decît din frica de pedeapsă îl comite în inima sa și deja este vinovat în fața lui Dumnezeu"[9].

Doctrina celor două feluri de dragoste opuse – de milă și de cupiditate – a avut viață grea. A fost reluată și la sinodul pro-jansenist de la Pistoia, în 1786. Respingînd validitatea „temerii slugarnice", sinodul a condamnat în același timp și atriția rezultată din ea[10].

Roma a condamnat în mai multe rînduri – în 1690, 1713 și 1794 – severa dihotomie jansenistă referitoare la atriție. Ea a menținut validitatea și caracterul „supranatural" al fricii de iad și al regretului fără dragoste căruia îi dă naștere. Însă asemenea condamnări nu au împiedicat Biserica catolică să încline în mod clar spre rigorism în acest domeniu, începînd cu a doua jumătate a secolului XVII. Un element esențial în această privință – și într-o anumită măsură, în disonanță cu condamnările exprimate mai sus – a fost decretul foarte austerului Inocențiu al XI-lea, din 2 martie 1679, care, printre numeroasele propoziții laxiste, o respingea în special pe aceasta: „Este probabil că [pentru a primi absolvirea] este suficientă o atriție naturală, cu condiția să fie cinstită"[11]. Cum să faci deosebire între o frică „supranaturală" de infern și o frică „cinstită" însă „naturală"?

Această respingere a dat greutate curentului rigorist care, pornit din Țările de Jos în anii 1630, s-a extins în Franța la mijlocul secolului XVII. În 1637, arhiepiscopul de Malines îi îndemnase pe confesorii din dioceza sa să le ceară penitenților mai mult decît simpla atriție. În 1659, episcopul de Namur a făcut aceeași recomandare în jurisdicția sa[12].

La această dată, războiul împotriva confesorilor prea îngăduitori a cuprins în mare parte Franța, după ce au apărut *Frecventa Comuniune*, de Arnauld (1643), *Provincialele* (1656-1657) și hotărîrea Adunării clerului din Franța de a tipări și de a difuza *Instrucțiunile pastoralei* ale sfîntului Carol (1657) la nivelul parohiilor. Traducerea lor trebuia să fie însoțită de o „scrisoare circulară către toți prelații, care le-ar sluji la judecarea părerilor lor viitoare și ar fi un început de condamnare a tuturor acestor maxime [laxiste] în general, pînă ce timpul ar face-o mai importantă".

Pe acest precedent s-a bazat Bossuet pentru a cere Adunării clerului, ținută în 1700 la Saint-Germain-en-Laye, o celebră „Censure et déclaration [...] en matière de foi et de mœurs" („Critică și declarație [...] în materie de credință și moravuri"). Actul, care s-a vrut solemn, a condamnat nu mai puțin de 127 de propoziții, de genul: „Conciliul de la Trento a hotărît cu atîta claritate că, pentru absolvire, este suficientă atriția care nu întremează sufletul, deci presupusă a fi fără dragoste de Dumnezeu, încît pronunță anatema împotriva celui ce o neagă"[13]. Într-o lucrare publicată în 1736, după moartea sa, *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pœnitentiae requisitam*, Bossuet s-a străduit să demonstreze că, după decretele de la Trento, *Istoria conciliului* de Pallavicini și *Catehismul roman*, nu există atriție adevărată fără dragoste[14]. El a calificat drept „imn ceresc al dragostei de Dumnezeu" *Epistola a XII-a* de Boileau, unde acesta declară:

Că trebuie, spre a fi absolvit de o gravă greșeală mărturisită,
Să ai pentru Dumnezeu cel puțin o dragoste începută.

Cu riscul de a ne cufunda încă o dată în oceanul subtilităților și de a spori perplexitatea cititorilor (la fel cu cea a înaintașilor noștri din epoca clasică), precizăm din nou că, la conciliul de la Trento, fusese considerată suficientă

o frică de infern „unită cu speranța iertării și excluzînd voința de a păcătui". Nuanța rigoristă a constat, prin urmare, în a adăuga că atriția trebuia să comporte „un început de dragoste".

Adunarea din 1700 a făcut, într-adevăr, o declarație destinată clerului francez potrivit căreia trebuia să se susțină, după conciliul de la Trento, că nici un adult nu are voie să se creadă sigur de justificarea lui, nici prin botez, nici prin sacramentul de penitență, dacă nu adaugă acestor sacramente, pe lîngă credință și speranță, „un început de dragoste de Dumnezeu". În plus, confesorii trebuiau *sub gravi* să respecte această doctrină[15]. În secolul XVIII, respectiva interpretare a atriției devenise cvasioficială în Biserica romană. Ca dovadă, următorul dialog ce figurează în clasicul *Dictionnaire des cas de conscience* (*Dicționarul cazurilor de conștiință*) al lui Pontas (1758):

> „Întrebare. – Hercules, ofițer din armată, libertin și dezmățat, nu s-a confesat de vreo șapte-opt ani. Foarte bolnav și cerîndu-i-se insistent să se confeseze, el a consimțit, dar numai din teama de a fi damnat.
>
> Răspuns. – Confesiunea lui e fără urmări. Teama nu poate prin ea însăși să țină loc de atriție. Dar dacă ea a fost însoțită de ura față de păcat, de hotărîrea de a nu-l mai comite, de speranța de a obține iertarea și de o dragoste de Dumnezeu măcar începută, trebuie s-o considerăm suficientă, iar contriția lui, deși nedesăvîrșită, se va fi perfecționat prin sacramentul de penitență"[16].

La mijlocul secolului XVIII, Benedict al XIV-lea își însușea următoarea prescripție a ritualului de la Strasbourg: „Nu încetați să vă preveniți penitenții că, pentru a primi în siguranță sacramentul de penitență, este necesar nu numai să facă acte de credință și speranță, ci și să înceapă a-l iubi pe Dumnezeu, ca pe izvorul oricărei dreptăți, după formula conciliului de la Trento"[17].

Ne poate surprinde fraza: „ci și să înceapă a-l iubi pe Dumnezeu [...], după formula conciliului de la Trento". În realitate, ea nu figurează în textul conciliului referitor la atriție (sesiunea XIV, cap. IV). Deci argumentația rigoristă a constat în a le juxtapune.

Cînd s-a ocupat de atriție, toate strădaniile sfîntului Alfons s-au îndreptat spre împăcarea celor două texte ale conciliului astfel alăturate. Întemeietorul redemptoriștilor era el însuși un rigorist. Însă experiența lui de misionar în Italia îl învățase că, „avînd în vedere fragilitatea naturii omenești, nu este adevărat că, pentru suflete, drumul cel mai îngust este întotdeauna și cel mai sigur"[18]. Această constatare dă cheia întregii *Teologii morale* care, despre atriție, face următorul raționament:

> „Nu tăgăduim că, pentru justificare [în sacramentul de penitență], un început de dragoste de Dumnezeu ar fi necesar". Însă atriția normală comportă „în primul rînd teama de răzbunarea divină [...], în al doilea rînd [...] speranța iertării [...], în al treilea rînd speranța fericirii veșnice [...]. Cele trei elemente [...] sînt obligatoriu incluse în atriție; de îndată ce un om se prezintă la sacrament cu ea și cu speranța iertării, începe să-l iubească pe Dumnezeu ca pe cel ce îl va elibera, îl va justifica și îl va slăvi. [Căci] nimeni nu-i atît de greoi [*plumbeus*] încît să nu înceapă a-l iubi pe cel de la care, fără nici un fel de merit din partea sa, speră binele suprem, adică fericirea veșnică"[19].

Scriind aceste rînduri, sfîntul Alfons nu ascundea că se numără printre cei „numiți îndeobște atriționiști". El dădea asigurări că opinia lor era aproape general admisă (*fere communis*), în vreme ce adversarii lor erau puțin numeroși (*pauci*). În realitate, el mergea – și o știa bine – împotriva curentului opiniei rigoriste care domina pe atunci în sferele oficiale ale Bisericii romane și în limbajul pastoralei. De

unde atacurile cărora le-a fost supus și, deopotrivă, eliberarea adusă de el penitenților și confesorilor pe măsură ce opera lui s-a răspîndit în lumea catolică : în Italia, de la sfîrșitul secolului XVIII, în alte părți, la începutul secolului XIX[20]. Canonizat în 1839, Alfons a fost proclamat doctor al Bisericii în 1871.

Note

1. Vezi mai sus, p. 51.
2. BENEDICT AL XIV-LEA, *De synodo diocesana*, în *Opera omnia*, cartea a VII-a, cap. XIII, n. 7.
3. Despre ceea ce era în mod concret confesiunea la țară, *cf.* G. BOUCHARD, *Le Village immobile. Sennely-en-Sologne au XVIII[e] siècle*, Paris, Plon, 1972, p. 292. Despre repulsia oamenilor față de confesiunea după Revoluție, *cf.* L. PEROUAS, *Les Limousins. Leurs saints, leurs prêtres, du XV[e] au XX[e] siècle*, Paris, Cerf, 1988, pp. 135-139.
4. *Cf.* condamnarea acestei teze a lui Baius în H. DENZINGER, *Enchiridion...*, 1957, p. 421, n° 1523.
5. C. JANSEN, *Augustinus*, ed. din Rouen, 1652, III, cartea a V-a, cap. XXI-XXXV, aici, p. 247.
6. *Ibid.*, cap. XXXIV, p. 249.
7. J. ORCIBAL, *Les Origines du jansénisme*, Paris, 1962, vol. V, p. 114.
8. A. ARNAULD, *Théologie morales des jésuites*, p. 17.
9. Propozițiile lui Quesnel condamnate de bulla *Unigenitus* din 1713 și citate în H. DENZINGER, *Enchiridion...*, n° 1351, pp. 391-394.
10. *Ibid.*, n° 1386-1388, pp. 316-317.
11. *Ibid.*, n° 1074, p. 262.
12. *D.T.C.*, „Attrition", I, col. 2259.
13. Text din această *Censure et déclaration...*, în *Recueil des actes, titres, mémoires concernant les affaires du clergé de France*, ed. din 1771, I, col. 733.
14. JACQUES BÉNIGNE BOSSUET, *Œuvres complètes*, ed. din Saint--Dizier, 1863, vol. VIII, p. 150.
15. *Recueil des actes...*, I, col. 741-742.
16. PONTAS, *Dictionnaire Portatif des cas de conscience*, ed. I, 1715. Ed. consultată : în 3 vol., Avignon, 1758, I, pp. 211-212.
17. BENEDICT AL XIV-LEA, *De synodo diocesana*, în *Opera omnia*, cartea a VII-a, cap. XIII, n. 10.

18. Alfons de Liguori, *Theologia moralis*, ed. Gaudé, Paris, 1882, vol. II, p. 53, citat în Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières*, Paris, Nouvelle Cité, 1982, p. 440.
19. *Ibid.*, vol. III, pp. 340-341.
20. *Cf.* J. Guerber, *Le Ralliement du clergé français à la morale liguorienne*, Roma, Univ. Gregor., 1973. Ph. Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, mai ales pp. 408-422.

CAPITOLUL VII

Amînarea absolvirii

În 1648, *Le Directeur des confesseurs* de M.-F. Bertaut, preot al diocezei de Coutances, ajungea la a douăsprezecea ediție. Prezentînd noul tiraj, librarul afirma: „Mă mulțumesc să menționez aprobarea universală de care a avut parte [lucrarea] în cei douăzeci de ani de cînd a fost tipărită în atîtea dioceze, încît aproape că nu există regiune din Franța unde să nu fi venit în ajutorul simplilor confesori. Puține cărți au avut un asemenea succes într-un timp atît de scurt”[1]. Cartea constituie pentru noi exemplul tipic al unei reflecții ivite din practicarea confesiunii și se opune lucrărilor teoretice ale clericilor (sau laicilor, ca Pascal) care au scris despre sacramentul de penitență fără a avea o adevărată experiență a confesionalului[2].

În acest domeniu, sfîntul Carol Borromeo, arhiepiscop de Milano la 26 de ani (1564) și care și-a luat în primire scaunul pontifical la 28, nu putea intra în competiție cu preoții de parohie și misionarii confruntați cu amestecul de populații catolice. De aceea scria Bertaut în „Cuvînt înainte”: „Dacă sînteți preot și nu confesor, așteptați, vă rog, înainte de a judeca, să gustați din acest anevoios și supărător exercițiu și sînt sigur că vă veți schimba părerea”. Și continua aproape imediat: „Oricine ați fi, luați în considerare, vă rog, cît este de penibil pentru un penitent să se vadă trimis fără absolvire, cu acreală, nemulțumire, silă față de sacrament și, poate, disperare în ce privește mîntuirea lui, întrucît nu s-a adaptat la dispoziția lui, printr-o opinie sigură și favorabilă”[13]. Citîndu-l pe Gerson, autorul declara: „Mai degrabă trimitem sufletele în purgatoriu decît în infern”.

Or, în 1686, Marele Arnauld amintea un fapt istoric de care trebuie să ținem cont: „Înainte de *Frecventa Comuniune* (1643), în Franța [...], exista obiceiul de a absolvi toate păcatele fără deosebire și cu aceeași ușurință. Din acest motiv cartea a stîrnit atîtea discuții la apariție. A fost o noutate surprinzătoare pentru toată lumea”[4]. Într-adevăr, pînă la mijlocul secolului XVII, doctrina dominantă la autorii de „summe de confesiune” și „manuale pentru confesori” a înclinat spre îngăduința față de credincioși. *Frecventa Comuniune* de Arnauld, ce recomanda confesorilor folosirea pe scară mai largă a amînării absolvirii, a contribuit din plin – s-o amintim – la răspîndirea în Franța a *Instrucțiunilor* sfîntului Carol. Or, mai mult de un sfert din acestea[5] sînt un avertisment către confesori „de a nu da harul absolvirii celor cu adevărat nedemni de el, după cum li se întîmplă deseori să facă, ori din nesocotință, ori din vreun alt motiv”[6]. Marele Arnauld, care se dorea un interpret fidel al sfîntului Carol, nu pretindea să fie restabilite penitențele publice ale Bisericii primitive. Însă dorea întoarcerea la mai multă severitate, fie că era vorba de amînarea absolvirii, de accesul la euharistie sau de posturi, rugăciuni și pomeni impuse penitenților.

Prin urmare, confesorii îngăduitori sînt principala țintă a lucrării: „Ei îi trădează pe păcătoși printr-o falsă îndurare și blîndețe crudă, acoperind doar răni ce nu se pot vindeca decît tăind răul de la rădăcină”[7]. Comportamentul lor „molatec și laș” seamănă cu cel al doctorului care, văzînd cangrena formîndu-se într-o rană, se lasă înduioșat „de lacrimile bolnavului și acoperă doar cu cîțiva plasturi ceea ce ar trebui să deschidă cu lama cuțitului”[8]. Trebuie să se știe „a smulge, a tăia și a arunca”[9]. Practicarea confesiunii „celei mai obișnuite” „favorizează astăzi impenitența generală”[10].

Confesorii trebuie să-și aducă aminte că „cheile nu le-au fost încredințate preoților numai pentru a da, ci și pentru a refuza absolvirea”[11]. „În aceasta constă [aici Arnauld îl

citează pe Jansen] judecata de discernămînt și prudență prin care deslușim cine sînt cei pe care trebuie să-i primim sau nu la harul absolvirii."[12] Vedem de-acum „cît e de criminală, în fața lui Dumnezeu, neglijența acestor confesori care își închipuie că la tribunalul penitenței n-au nimic altceva de făcut decît să asculte păcatele tuturor ce li se înfățișează și să le dea pe loc o absolvire pripită"[13]. Arnauld îl citează apoi pe sfîntul Carol:

> „[Confesorii] vor fi avertizați să amîne absolvirea pînă ce vor vedea îndreptarea celor despre care cred că se vor întoarce, probabil, în păcat, indiferent de protestele și promisiunile lor de a nu se mai întoarce [...]. Aruncați-vă privirea, vă rog, asupra marii mulțimi de persoane care vin grămadă să se înfățișeze la preot, cu ocazia unei sărbători importante [...]; vă las să judecați singuri cît de puțini sînt cei ce se abat de la regula sfîntului Carol, adică cei despre care nu avem motive să credem, după toate probabilitățile, că se vor întoarce în păcate sau că au rămas deja în păcat vreme de mai mulți ani"[14].

Penitenți ferm hotărîți să nu mai cadă în păcatele lor obișnuite și reușind efectiv acest lucru: o specie mai curînd rară! În toate epocile, dar mai ales după conciliul de la Trento, Biserica s-a zbătut în interiorul unor grele dileme: cea a cantității și a calității, cea a indulgenței și a exigenței, cea a absolvirii pe scară largă și a convertirii limitate. I se putea impune masei să aibă comportamentele etice și religioase ale unei elite cucernice? Arnauld și sfîntul Carol au crezut-o și, o dată cu ei, Pascal, Bossuet, Inocențiu al XI-lea și o seamă de episcopi.

Confesiunea – pentru ei, condiția convertirii – a fost prezentată drept înaintarea către un sacrament „de temut", nu numai pentru cei care cer absolvirea, ci și pentru cei ce o acordă și care nu sînt obligați, ne asigură Arnauld, să-i creadă pe cei dintîi „în tot ceea ce le vor spune și să-i absolve pe cuvîntul lor"[15]. Preoții nu trebuie să fie complicii celor „care nu se desprind de vechile lor obiceiuri, preferînd

să urmeze plăcerile cărnii decît să-l slujească pe Dumnezeu". „Nu vrem să avem nimic în comun cu acei oameni, adaugă Arnauld, nu ne-am hotărît să ne pierdem o dată cu ei. Ci fiind plini de spaima judecății îngrozitoare a lui Dumnezeu și avînd mereu în fața ochilor această zi înfiorătoare, cînd va da fiecăruia după merit, nu vrem să ne punem în primejdia de a pieri în păcatele altcuiva."[16]

Amînarea absolvirii și refuzul comuniunii frecvente devin atunci două sfaturi date concomitent confesorilor. Comuniunea o dată pe săptămînă nu va fi permisă decît celor ce n-au „nici o preferință pentru păcatul venial"[17], luînd măsurile necesare pentru a-l evita cu orice preț. „Fiind cu neputință [este citată sfînta Tereza] ca o persoană stînjenită de lume să înainteze în virtute; ba chiar să rămînă, în afara oricărei primejdii, în starea în care este, dacă nu se retrage din toate treburile neobligatorii, atît cît îi îngăduie condiția sa: căci este cu neputință să te găsești printre atîtea animale veninoase, fără a fi adesea mușcat de ele."[18] A nu permite comuniunea săptămînală decît celor ce se retrag „din toate treburile neobligatorii": acesta a fost consemnul rigorist lansat de Marele Arnauld.

Scriindu-și celebra lucrare, discipolul lui Jansen era convins că acționează în spiritul conciliului de la Trento, care a urmărit să restabilească „disciplina" ce trebuie respectată de cler „cu privire la cei ce [vin] să-și confeseze păcatele de moarte comise după botez"[19]. Un capitol extrem de iscusit al cărții este consacrat unei „paralele între sfîntul Carol și Domnul de la Geneva". Arnauld îi pune pe amîndoi de partea lui, primul fiind comparat cu sfîntul Pavel, iar al doilea cu sfîntul Ioan (evanghelistul). „Blîndețea incomparabilă" a sfîntului François de Sales, „absolut necesară pentru a îndulci acreala ereziei", nu trebuie să înșele. „Era mai blînd în cărțile sale decît în conduită." „Îl luase pe sfîntul Carol drept model." Și el a insuflat „cu putere pocăința în sufletele călăuzite de el, care aveau

nevoie de aceasta, de vreme ce numai calea regală, calea cea strîmtă, îi duce pe păcătoşi în ceruri”[20].

Frecventa Comuniune a primit aprobarea a 5 arhiepiscopi, 22 de episcopi şi 24 de doctori, lăsînd urme adînci. Această carte a făcut confesiunea mai dramatică, iar absolvirea, mai dificilă. Însă poziţia lui Arnauld nu se explică – s-o spunem cu putere – decît resituată într-un context istoric pe care trebuie să-l readucem neîncetat la lumină, altminteri existînd riscul de a nu înţelege nimic din neîntreruptele dezbateri determinate de sacramentul de penitenţă. De la mijlocul secolului XIV la mijlocul secolului XVII, doctrina dominantă, la directorii de conştiinţă, înclina spre îngăduinţa faţă de credincioşi. După învăţătura scotistă, întreaga putere aparţinea cuvintelor „*Ego te absolvo*”. Penitentul poate că nu avea contriţia, nici măcar nedesăvîrşită, dar sacramentul îi aducea *ornatus animae*, podoaba ce îi permite sufletului să acceadă la adevărata căinţă sau, dacă vrem, forţa care înlătură piedicile din calea lucrării harului.

Autorii cei mai larg răspîndiţi printre confesorii dinaintea epocii tridentine, în special Andreas de Escobar, Guy de Montrocher, sfîntul Antonin, Prierias, redactorul celebrei summe *Sylvestrina* (1515), erau convinşi de enorma putere a absolvirii, ce li se părea reformatorilor protestanţi că ţine de magie. Prin urmare, ei le prezentau credincioşilor o doctrină de două ori liniştitoare: pe de o parte, ea acorda absolvirea chiar şi celor pe care, la început, doar ghimpele căinţei îi împingea spre confesiune; pe de altă parte, ea punea la dispoziţia corpului sacerdotal nenumărate posibilităţi de iertare existente în comoara de merite a lui Hristos. Supunerea voluntară la puterea Bisericii prin confesiunea cel puţin anuală era prin ea însăşi meritorie. Ea procura iertarea, chiar accesul la contriţie, dacă aceasta nu s-a manifestat înainte. Astfel, Biserica liniştea prin puterea ei spirituală.

Evident, teoria sacramentală a fost adaptată în funcție de cererea credincioșilor. Ea era un răspuns la o largă neliniște cu privire la mîntuire și permitea să fie făcuți din nou demni de paradis oameni a căror cucernicie era limitată, iar contriția, nesigură. Am văzut că, la mijlocul secolului XVI, ea a fost iarăși susținută de Melchior Cano[21]. De aceea, ea era de cele mai multe ori admisă de confesorii timpului, preocupați să nu trimită înapoi fără absolvire masa solicitanților de iertare. De unde, la sfîrșitul secolului XVI, iritarea cardinalului Bellarmino față de preoții, numeroși în vremea lui, care dau absolvirea cu extremă ușurință, fără să-i deosebească pe cei bine pregătiți s-o primească de cei ce nu sînt astfel: „N-ar exista astăzi, spune el, o asemenea ușurință în a păcătui, dacă nu ar exista atîta ușurință în a absolvi”[22]. Sfîntul Thomas de Villeneuve († 1555) stigmatizează și el delăsarea confesorilor care dau dezlegarea fără discernămînt tuturor celor ce li se înfățișează dinainte: „Domnul ți-a dat două chei: pentru a absolvi și pentru a refuza absolvirea; iar tu, fără să cercetezi ori să discuți, nu refuzi pe nimeni și absolvi pe toată lumea”[23] – reproș reluat de Arnauld[24].

Al IV-lea conciliu de la Lateran (1215) făcuse să apese asupra catolicilor enorma constrîngere a confesiunii anuale și a confesiunii pentru orice păcat de moarte. Însă practica, dublată de justificări teoretice, își asumase sarcina de a ușura această povară: la sfîrșitul Evului Mediu și pînă în jurul anului 1640, Biserica absolvea adesea închizînd ochii, sau cel puțin fără a prezenta prea multe exigențe.

Ceea ce nu înseamnă că n-ar fi existat recomandări în sens contrar, din ce în ce mai clare și mai pline de gravitate. Astfel, Gerson dădea următorul sfat: „Confesorul să-l întrebe pe păcătos dacă de-acum încolo, cu ajutorul lui Dumnezeu, își propune să se înfrîneze mai mult de la păcat; dacă își va lăsa la o parte ura față de celălalt; dacă vrea cu adevărat, pe cît posibil, să înapoieze bunul aproapelui; dacă are intenția de a evita anumite ocazii de păcat,

cum ar fi concubinajul, cămătăria și altele. Dacă lipsește una din aceste condiții, absolvirea nu are valoare și nu trebuie s-o acordăm”[25].

Asemenea recomandări de bun simț, am putea spune, dar care rămîneau deseori literă moartă, au fost reluate la cel mai înalt nivel de Biserica tridentină. Într-adevăr, citim în *Catehismul conciliului de la Trento*:

> „Ceea ce trebuie să respecte confesorul mai presus de orice este ca, după ce a auzit confesiunea penitenților săi, să ia bine aminte, înainte de a le da absolvirea, ca, în cazul în care au prejudiciat bunul sau reputația aproapelui lor, astfel încît cred că păcatul comis este capabil să le atragă damnarea, să-i pună să-și ispășească pe de-a-ntregul greșeala. Căci nu trebuie să absolvim pe nimeni înainte de a fi promis să înapoieze tot ceea ce nu-i aparține”[26].

În același spirit, *Ritualul roman* din 1614 declară că „nu este permis să fie absolviți cei pe care prudența confesorului îi judecă drept incapabili sau nedemni de absolvire: în această situație sînt cei ce nu dau nici un semn de durere, refuză să-și lepede ura și dușmăniile sau să înapoieze bunul altuia, sau să-și schimbe viața, sau cei care nu pun capăt unui scandal public dînd satisfacția de cuviință”[27].

Să nu ne mirăm dacă descoperim sfaturi concordante sub pana unor directori de conștiință altminteri binevoitori, cum ar fi sfîntul François de Sales. El exclude de la absolvire pe:

> „Șarlatani, martori mincinoși, pungași, cămătari, uzurpatori, deținători de bunuri, titluri și onoruri ale altuia, dacă nu ispășesc în cel mai potrivit chip cu putință pentru nedreptatea și paguba făcute, măcar să promită că vor da satisfacție;
>
> Soții care trăiesc în dezbinare, unul fără celălalt, sau care nu vor să-și îndeplinească datoriile căsătoriei [...], în vreme ce se încăpățînează în această rea-voință [...];

> Concubinii, adulterii, bețivii [...], dacă nu-și dau cuvîntul, nu numai că se leapădă de păcate, ci și că evită orice ocazie de a păcătui [...];
> În sfîrșit, certăreții plini de ranchiună și dușmănie [...], dacă nu vor să ierte și să se împace cu dușmanii"[28].

Întîrziind absolvirea, confesorul folosește aici o amenințare destinată a-l zdruncina pe păcătos și a-l constrînge să-și schimbe viața prin pericolul în care se găsește acesta de a cădea în iad dacă moare fără a fi fost iertat.

Prezentată astfel, problema amînării absolvirii pare simplă. Or, în special în secolul XVII, ea nu era cîtuși de puțin așa, motiv pentru care s-a și aflat în centrul unor dezbateri de foarte mare amploare. Am refuza într-adevăr absolvirea unei persoane în pericol de moarte, lipsită de răgazul de a înapoia un bun dobîndit pe căi necinstite sau de a restabili reputația aproapelui? Sau: am refuza iertarea din partea Bisericii fără a ține cont de circumstanțele reale în care ar trebui să se efectueze restituirea bunului sau a reputației cuiva, sau despărțirea de concubină? A ridica asemenea întrebări însemna a intra în labirintul cazuisticii și a risca alunecarea – ceea ce s-a produs efectiv – spre laxism.

Lucrarea cu titlu semnificativ, *Pratique dorée de la charge et office des curez...*, a lui G.-B. Possevino propune următorul dialog:

> „Î. – De ce păcate poate parohul absolvi în ceasul morții?
> R. – În general, de toate și de orice sancțiune, chiar rezervată Sfîntului Scaun, după conciliul de la Trento".

Possevino precizează apoi că putem considera ca fiind apropiat de moarte pe cel „aflat în starea în care ne putem pierde viața de obicei: de pildă, bătrînul decrepit, rănitul de moarte, navigatorul pe mări periculoase, cel atins de friguri grave, cel urmărit de vreunul din dușmanii săi de

moarte, femeia la prima naștere..."[29]. Fie, concret, cazul unui cămătar în ceasul morții. El nu mai are posibilitatea de a restitui pe de-a-ntregul bunul dobîndit în mod necinstit. Atunci, confesorul trebuie să se mulțumească „cu adevărate semne de contriție" și să-l absolve condiționat pe muribund, Dumnezeu urmînd să verifice sinceritatea pacientului[30].

Cu privire la necesara reparație a unei greșeli în afara pericolului de moarte, confesorii „umaniști" au adus nuanțele impuse atunci, măcar pentru persoanele de vază, de codul „onoarei", atît de important în secolele XVI și XVII. Desigur, înainte de a-l absolvi pe păcătos, preotul trebuie „să fi dispus și ordonat" condițiile de ispășire a greșelii față de cineva sau de îndreptare a vieții penitentului. Însă aici, recunoaște François de Sales, este necesară o „prudență extremă" în „împrejurările în care reparația este mai dificilă". Căci „reputația penitentului trebuie să rămînă neștirbită":

> „Pe cît posibil, trebuie găsit mijlocul de a le face în taină [ispășirile și restituirile], fără ca penitentul să poată fi ponegrit și astfel, dacă este vorba de un furt, el trebuie pus să înapoieze totul, sau ceva de felul acesta, printr-o persoană discretă, care să nu spună numele celui care restituie și să nu-l dea în vileag. Dacă este vorba de o falsă acuzație sau de impostură, trebuie lucrat cu dibăcie astfel ca penitentul, fără a părea că o face, să dea impresia contrară celor în fața cărora a comis greșeala spunînd contrariul a ceea ce a afirmat, fără a simula altceva"[31].

Grija pentru reputație și importanța „gurii lumii", în civilizația de altădată a „înfruntării directe", explică semi-ascunzișul, în materie de absolvire, recomandat confesorilor de Possevino, în cazul următor. O mamă și fiica ei merg împreună la biserică pentru a se spovedi și împărtăși. Fiica nu poate obține absolvirea și, prin urmare, nu se va

putea împărtăşi, „de unde va lua naştere părerea proastă, atît în mintea mamei, cît şi a tuturor asistenţilor". Possevino îi sugerează preotului „pentru a-i salva totuşi onoarea [fiicei] să spună asupră-i rugăciunea duminicală în loc de formula absolvirii, sfătuind-o să simuleze o indispoziţie personală care o împiedică să comunieze"[32].

Derivele laxiste determinate de luarea în considerare a „punctului de onoare" sînt bine cunoscute. Între 1640-1660, ele au fost în miezul dezbaterii între rigorişti şi adversarii lor. La colegiul din Clermont, părintele Héreau îi va fi învăţat pe elevii săi – dacă judecăm după caietele lor, examinate la Sorbona în 1642, şi după atacurile din a şaptea *Provincială* :

> „Î. – Dacă încercaţi să-mi distrugeţi reputaţia prin calomnii în faţa unui prinţ, a unui judecător sau în faţa unei alte persoane de onoare şi dacă n-o pot evita altfel decît omorîndu-vă într-ascuns, pot s-o fac?
>
> R. – Da, după Bannez* (q. 64, art. 7, dub. 4) şi, deşi greşeala pe care o divulgaţi este adevărată, dacă ea este totuşi un secret, astfel că n-o puteţi descoperi pe căile justiţiei..."[33].

Tot grija pentru reputaţie îl făcea pe părintele Amico, iezuit predînd în Ţările de Jos, să-i scutească pe unii debitori necinstiţi de la restituirea bunului altuia : „Falitul, ne asigura el, poate păstra pentru el bunurile de care are nevoie pentru a-şi menţine familia într-o situaţie convenabilă, chiar dacă datoriile care l-au adus la faliment au fost contractate pe nedrept"[34]. Această propoziţie şi altele asemănătoare au stîrnit, în 1657, indignarea episcopului de Gand şi a facultăţii de teologie din Louvain.

---

* Bannez : dominican spaniol mort în 1604.

Note

1. M.-F. BERTAUT, *Le Directeur des confesseurs*. Ed. consultată : Paris, 1648, „Le libraire au lecteur", f.p. Această lucrare a fost tradusă în latină de un călugăr din Einsiedeln.
2. *Cf.* J. GUERBER, *Le Ralliement...*, pp. 90-91.
3. M.-F. BERTAUT, *Le Directeur des confesseurs*, „avis au lecteur", f.p.
4. A. ARNAULD, *Lettres*, 8 vol., Nancy, 1727, vol. IV, p. 377 (scrisoare către prințul E. de Hesse, 1 ianuarie 1686).
5. În ediția pe care am consultat-o (Paris, 1665), 19 p. din 71 ale *Instrucțiunilor...* propriu-zise sînt consacrate amînării absolvirii.
6. *Ibid.*, p. 35.
7. A. Arnauld, *De la Fréquente Communion*, Paris, 1643, p. 480.
8. *Ibid.*, pp. 486-487.
9. *Ibid.*, p. 539.
10. *Ibid.*, p. 628.
11. *Ibid.*, p. 507.
12. *Ibid.*, p. 567.
13. *Ibid.*, p. 543.
14. *Ibid.*, pp. 546-547.
15. *Ibid.*, p. 569.
16. *Ibid.*, p. 571.
17. *Ibid.*, p. 100.
18. *Ibid.*, p. 101.
19. *Ibid.*, p. 472.
20. *Ibid.*, pp. 591-593.
21. Vezi mai sus, p. 59.
22. R. BELLARMINO, „Concio" 8, a 4-a dum. a adventului, în *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1873, vol. IX, p. 53.
23. THOMAS DE VILLENEUVE, *Sermons*, 4 vol., Paris, 1866, vol. II, p. 254.
24. Vezi mai sus, p. 66.
25. J. GERSON, *De arte audiendi...*, vol. II, col. 450.
26. *Le Catéchisme du concile de Trente...*, ed. Mons, 1691, p. 664.
27. *Rituel romain*, „Du sacrement de pénitence", Anvers, 1635.
28. FRANÇOIS DE SALES, *Avertissements aux confesseurs...*, p. 288.
29. G.-B. POSSEVINO, *Pratique dorée de la charge et office des curez, notamment ez plus frequents et principaux cas et difficultez de conscience, comment ils se doivent comporter en ce saint et sacré exercice*, Toul, 1619, pp. 216-219. Possevino fusese în serviciul lui Carol Borromeo la Milano.

30. *Ibid.*, p. 233.
31. FRANÇOIS DE SALES, *Avertissements aux confesseurs...*, p. 289.
32. G.-B. POSSEVINO, *Pratique dorée...*, p. 197.
33. PASCAL, *Provinciales*, Paris, Pléiade, 1954, p. 735.
34. Citat în *D.T.C.*, IX, art. „Laxisme”, col. 69. Lucrarea părintelui AMICO, *Cursus theologicus juxta scholasticam hujus temporis Societatis Jesu methodum*, a apărut la Douai în 1642 (sau 1640).

Capitolul VIII

Ocazii și recăderi

Chestiunea amînării absolvirii a sfîrșit prin a le da bătaie de cap confesorilor de altădată. Căci ea scotea la iveală problemele unele din altele, ca păpușile rusești. O dificultate era deosebit de dureroasă : pentru a fi absolvit, păcătosul trebuia să promită că va evita pe viitor ocaziile „îndepărtate" și „apropiate" ce îl îndeamnă la greșeli de moarte? Teologia morală clasică numea „ocazie îndepărtată" cea care nu duce decît rareori și indirect la păcat, iar „ocazie apropiată" cea care îndeamnă la păcat cu atîta putere încît este probabil, sau cel puțin verosimil, ca omul aflat în această situație să păcătuiască de moarte[1].

Doctrina cea mai răspîndită în domeniu, exprimată mai ales de Bauny în secolul XVII, constă în aceea că nu trebuie absolvit, în principiu, cel ce nu dorește să evite o „ocazie apropiată" de păcat, de exemplu compania unei concubine, dar că nu este nevoie ca penitentul să fugă de „ocaziile îndepărtate"[2], căci aceasta ar întrece posibilitățile omenești și ar trebui să ieșim din lumea unde găsim asemenea ocazii. Însă trebuie și putem fugi de toate „ocaziile apropiate"?

Azpilcueta își exprimă încurcătura în această privință și face deosebiri împăciuitoare. „Ocazia apropiată" nu este aceea în care penitentul „va păcătui de moarte cîteodată", ci numai cea de care „nu se va folosi niciodată sau doar rareori fără păcat de moarte". În plus, chiar în ultimul caz, pot apărea scuze ce justifică absolvirea :

> „Confesorul nu trebuie să absolve, scrie el, pe cel ce nu scapă ocazia prin care semenii lui păcătuiesc aproape

întotdeauna de moarte, doar dacă nu cumva o face numai prin forța împrejurărilor sau într-una din condițiile următoare: 1) adevărata căință pentru păcatele trecute; 2) hotărîrea fermă de a nu recidiva; 3) hotărîrea fermă, o dată aflat într-o asemenea situație, de a evita, cu ajutorul lui Dumnezeu, păcatul; 4) cînd dintr-un motiv important nu va fi evitată ocazia de a păcătui”[3].

O asemenea îngăduință merită subliniată și trimite încă o dată la această „practică a confesiunii”, căreia, vreme îndelungată, istoriografia i-a acordat puțină atenție[4]. Profesor succesiv la Cahors, Toulouse, Salamanca și Coimbra, însă foarte activ în special la tribunalul ecleziastic din Roma, între 1567-1586, Martin de Azpilcueta, din Navarra, părintele sfîntului Francisc Xavier și sfătuitor ascultat de trei papi, avea vaste cunoștințe asupra doctrinelor și obiceiurilor referitoare la confesiune. În acest domeniu, el a fost unul dintre specialiștii cei mai avizați din a doua jumătate a secolului XVI și începutul secolului XVII[5].

Azpilcueta a revizuit opera anterioară a unui franciscan, editată în portugheză (1552), pe care a refăcut-o în întregime și a publicat-o în castiliană sub titlul de *Manuale de confessores y penitentes*, care cunoaște cel puțin 10 ediții între 1553-1565. Modificînd din nou lucrarea și redactînd-o apoi în latină, el a tipărit la Anvers, în 1573, monumentalul *Enchiridion sive manuale confessariorum et paenitentium*, reeditat de vreo 15 ori pînă în 1605. Aici, am utilizat o ediție franceză („prescurtată”) stabilită în 1602. Cazuist apreciat, Azpilcueta a fost în același timp un om mai presus de orice bănuială, stimat de contemporani pentru cucernicia, imparțialitatea, verticalitatea morală și curajul de care a dat dovadă. I-a ținut piept atotputernicului Filip al II-lea, în „odiosul proces” intentat de rege lui Carranza, arhiepiscop de Toledo. Deci autoritatea lui morală venea în sprijinul opiniilor sale în materie de confesiune.

Pentru Azpilcueta și cei ce aveau să fie numiți în curînd „laxiști”, există deci circumstanțe concrete, permițînd să se acorde absolvirea unor păcătoși care nu se vor îndepărta de „ocaziile apropiate”. „Doctorul navarez” își precizează ideea printr-un exemplu: „Pe bună dreptate, spune el, vom absolvi tinerii pe care munca îi obligă să frecventeze femei, fără a locui totuși împreună, chiar dacă păcătuiesc adesea cu ele”[6]. În secolul următor, Bauny reia pe cont propriu scuzele propuse de navarez cu privire la „ocazia apropiată”. Dar el îmblînzește și mai mult atitudinea recomandată confesorului precizînd că ocazia nu poate fi numită „apropiată” „atunci cînd nu o căutăm cîtuși de puțin, cînd voința nu este deloc implicată, cînd, din punct de vedere moral, nu o putem evita fără scandal și neajunsuri”. În plus, nu putem vorbi de „ocazie apropiată” atunci cînd „numita ocazie nu îl forțează, ca să spunem așa, pe păcătos să cadă în păcat ceas de ceas, zi de zi, ci numai de cîteva de ori pe lună, o dată sau de două ori”[7]. Bun exemplu de aritmetică laxistă.

În orice perioadă, confesorii s-au lovit de o enormă evidență psihologică: penitenții recad adesea în aceleași păcate. Aceste recăderi, legate mai ales de ocaziile „apropiate”, constituie oare un motiv suficient de a refuza sau de a amîna absolvirea? Aici iese bine în evidență amintita încastrare a dificultăților unele în celelalte și importanța întrebării puse. A amîna absolvirea atîtor păcătoși care se întorceau la obiceiurile lor greșite însemna, după doctrina catolică a epocii, a risca să-i trimiți în iad în caz că mureau în stare de păcat „de moarte” înaintea iertării date de preot. O mulțime infinită de oameni era vizată de regula Bisericii în acest domeniu și nici un confesor nu putea ocoli problema.

În secolul XVIII, specialiștii în teologie morală au căpătat obiceiul de a distinge între „habitudinar” (*habitudinaire*) și „recidiv” (*récidif*). Primul este cel care mărturisește pentru prima oară un obicei prost, al doilea, dimpotrivă, cel care,

deja avertizat de confesor, recade în același păcat[8]. În ciuda aparentei clarități, deosebirea „habitudinarului" de „recidiv" a rămas dificilă și nu a rezolvat problema gravă a recăderilor, ce a continuat oricum să se pună, fără a fi scăpat, evident, cazuiștilor medievali. În afară de aceasta, cazul păcătoșilor din obișnuință încă nepreveniți nu putea fi întîlnit decît în mod excepțional și, prin urmare, nu prezenta un interes deosebit[9].

Catehismul conciliului de la Trento nu folosise termenii „habitudinar" și „recidiv", ci enunțase cu sobrietate regula următoare:

> „Dacă după ce le-au ascultat confesiunea [credincioșilor], [preoții] observă că au avut grijă să recunoască și să-și declare păcatele și chiar că le-a fost silă de acestea, atunci îi vor putea absolvi. Dimpotrivă, dacă nu remarcă la ei aceste înclinații [adică voința de a evita recăderile], îi vor convinge să-și ia un răgaz pentru a-și cerceta cu mai multă atenție conștiința, tratîndu-i cu cea mai mare blîndețe cu putință"[10].

Directivele *Catehismului roman* puteau fi în concordanță cu o practică răspîndită a absolvirii, pe care conciliul nu o exclusese nicicum, de vreme ce afirmase că „păcătosul poate fi absolvit prin hotărîrea preotului, nu o dată, ci ori de cîte ori, comițînd păcatul, va fi recurs la sacrament cu sentimente de pocăință" (sesiunea XIV, cap. II). De unde recomandarea din *Ritualul* lui Paul al V-lea: „Celor ce recad cu ușurință în păcate le va fi foarte folositor să li se dea sfatul de a se confesa deseori și, dacă e necesar, de a se împărtăși"[11].

Așadar, iezuitul Valère Régnault, foarte apreciat de sfîntul François de Sales, se putea considera pe linia conciliului cînd, întemeindu-se pe P. de Soto, scria:

> „În cartea *L'Institution des prêtres*, P. de Soto spune în această privință: cel ce își rînduiește totul astfel încît

renunță la obiceiul și ușurința de a păcătui, măcar că el cade uneori în păcate de moarte și chiar le comite adesea, cu condiția să nu se lase cuprins de nepăsare și să nu disprețuiască penitența, pare a-și schimba suficient viața, dacă încearcă să tragă foloase și să înainteze în aceste lucruri pe care le credem necesare tuturor creștinilor și mai ales unui penitent"[12].

În această apreciere a conduitei penitentului, vedem că accentul este pus pe strădaniile acestuia, chiar dacă recade încă „deseori" în păcatele de moarte. Asupra acestui aspect, Valère Régnault era în consonanță cu numeroși directori de conștiință din vremea lui, în special cardinalul Toledo (1553-1596) și sfîntul Filippo Neri (1515-1595). Primul, referindu-se la păcatul masturbației, credea că împotriva lui nu există leac mai eficace decît recurgerea frecventă la sacramentul de penitență. Cei care nu-l folosesc, nu pot nădăjdui într-o îmbunătățire decît printr-o minune[13]. Filippo Neri dădea același sfat[14].

În secolul XVIII, aceste idei figurau în *Praxis confessarii* de sfîntul Alfons de Liguori[15] și, în secolul următor, în *La Théologie morale* (*Teologia morală*) a viitorului cardinal Gousset[16]. De altfel, cei doi autori puteau să-și întemeieze pledoaria în favoarea bunăvoinței față de „recidivii" de bună-credință pe vreo douăzeci de autori[17], printre care (în secolele XVI-XVII) Lugo, Suárez și Msr Boudot, doctor la Sorbona, episcop de Arras mort în 1635. În *Traité du sacrement de pénitence*, acesta susținea că, pentru a fi „capabil" de absolvire, este suficient să iei „hotărîrea fermă de a-ți îndrepta viața, măcar că ulterior nu ai duce la bun sfîrșit o hotărîre atît de bună"[18].

Asemenea păreri se situau în tradiția îngăduitoare a confesionalului, majoritară în a doua parte a Evului Mediu și în Renaștere. Pentru sfîntul Toma d'Aquino, nu este sincer cel care, în timp ce se căiește, face exact lucrul pentru care se căiește, sau își propune să repete greșelile

anterioare sau păcătuiește acum în vreun fel. „Dar dacă cineva păcătuiește [după confesiune] în act sau în intenție, asta nu înseamnă că regretul lui precedent nu a fost sincer. Fiindcă niciodată adevărul unui act anterior nu este exclus de un act subsecvent în sens contrar. Așa cum cel ce fuge se așază după aceea, tot astfel cel ce se căiește cu adevărat păcătuiește totuși din nou."[19]

Predicînd despre penitență, Gerson explică: „Nu este cîtuși de puțin necesar ca păcătosul contrit să creadă că nu va mai păcătui după aceea; altminteri, ar fi o îndrăzneală asemănătoare celei a lui Petru"[20]. Într-o altă omilie consacrată de data aceasta destrăbălării, Gerson, nefiind laxist, precizează:

> „Dacă este vorba de un păcat cu totul ieșit din comun și împotriva oricărei probități, preotul îi poate cere vinovatului promisiunea de a nu recidiva, cu scopul de a-i arăta și mărimea destrăbălării lui și obligația – adică preceptul divin – căreia trebuie să i se supună. Însă dacă este vorba de păcate comune ori confesorul crede că, în ciuda promisiunii, persoana nu se va înfrîna, aceste promisiuni și jurăminte nu trebuie impuse. Și întrucît e dificil de prevăzut circumstanțele, potrivit opiniei generale este mai indicat să ne abținem de la a cere astfel de promisiuni și legăminte"[21].

Sylvestrina, de Prierias, cea mai importantă dintre „summele confesorului" de la începutul secolului XVI – a fost reeditată de 41 de ori –, afirmă la rîndul său, și exprimînd părerea cea mai răspîndită din vremea sa asupra acestei chestiuni, că una e să dorești evitarea păcatului și cu totul altceva să prevezi cu moderație că un păcătos își va realiza efectiv intenția. Mulți își doresc să devină mai buni, dar nu cred că pot reuși cu adevărat. Ei nu sînt din acest motiv vinovați de confesiuni rele. În schimb, cine cere absolvirea de la preot fără a încerca un minim regret

pentru faptele lui rele[22] comite un păcat de moarte. În a doua jumătate a secolului XVI, Valère Régnault, bazîndu-se pe Azpilcueta, se conformează tradiției îngăduitoare în materie cînd scrie: „Trebuie să remarcăm ce spune Navarezul că dacă cineva a recăzut în același păcat, nu trebuie, numai din acest motiv, să i se refuze absolvirea ca unui impenitent. Căci a fi recăzut nu este un argument obligatoriu pentru lipsa adevăratei penitențe, ci mai degrabă este semnul infirmității"[23].

Și în acest domeniu luările de poziție cele mai „laxiste" din secolul XVII ne vor apărea ca o prelungire a atitudinilor umaniste anterior recomandate. La întrebarea: „Trebuie să-l absolvim pe cel ce recade ades în aceeași greșeală?", iezuitul Bauny răspunde în 1640, potrivit unei opinii curente pe atunci: „Absolvirea nu trebuie refuzată celui care, din slăbiciune [*per infirmitatem*] sau din alte cauze, recade în același păcat, cu condiția să fie contrit și să ia hotărîrea de a deveni mai bun pe viitor"[24].

Se ivește însă o întrebare ce trimite, în mod evident, la numeroase cazuri concrete: „recăderile obișnuite și frecvente sînt circumstanțe asupra cărora confesorul trebuie să fie informat de penitent la confesiune?". Vasquez, Régnault, Suárez cred efectiv acest lucru. Însă Bauny, în celebra sa *Somme des pechez* (*Summa păcatelor*, 1630) se alătură lui Thomas Sanchez și afirmă: „Opinia contrară, ca fiind mai conformă rațiunii și favorabilă penitentului, trebuie respectată și aplicată în practică. Ceea ce mă face să vorbesc așa este faptul că nu există nici un motiv pe care să ne bazăm cînd îi cerem penitentului să mărturisească pentru a doua oară greșelile pentru care va fi fost deja absolvit. Iar penitentul îi poate spune confesorului că în obiceiul învederat al răului își au originea căderile lui, fără a-și arăta greșelile trecute, cu rușinea slăbiciunilor lui? Prin urmare, el nu este obligat la așa ceva"[25].

Bineînțeles, poziția lui Bauny favorabilă „restricției mentale" a fost reluată în *Apologie des casuistes* (*Apologia*

cazuiștilor) a iezuitului parizian Pirot, publicată în decembrie 1657 fără numele autorului și care, în urma polemicii stîrnite de *Provinciale*, și-a oferit un fel de plăcere răutăcioasă de a confirma, ba chiar de a agrava opiniile cele mai scabroase ale predecesorilor săi. Pirot amintește totuși că „Diana citează cinci sau șase teologi buni care susțin spusele lui Bauny" și adaugă următorul sfat : „Trebuie să luăm aminte să nu facem confesiunea nesuferită penitenților [...], nici să impunem legi severe confesorilor care i-ar îndepărta de la administrarea acestui sacrament"[26].

Note

1. TH. GOUSSET, *Théologie morale à l'usage des curés et confesseurs*, Paris, 1844, 2 vol., II, pp. 370-371.
2. E. BAUNY, *Theologia moralis*, Paris, 1642, pp. 93-94.
3. M. AZPILCUETA, *Abrégé du manuel...*, p. 43.
4. *Cf.* în această privință remarcile judicioase ale lui J. GUERBER, *Le Ralliement...*, pp. 324-326. Lucrarea colectivă citată mai sus, *La Pratique de la confession*, Paris, Cerf, 1983, marchează începutul răsturnării acestei tendințe.
5. Această mențiune după J. GUERBER, p. 324.
6. M. AZPILCUETA, *Abrégé du manuel...*, p. 423.
7. E. BAUNY, *Somme des pechez qui se commettent en tous états*, ed. I, 1630. Ed. consultată : a V-a, Paris, 1638, p. 1082.
8. Th. GOUSSET, *Théologie morale...*, II, pp. 358-359. J. GUERBER, *Le Ralliement...*, p. 282.
9. J. GUERBER, *Le Ralliement...*, p. 282.
10. *Catéchisme du concile de Trente...*, ed. Mons, 1691, p. 642.
11. *Rituel romain*, ed. Anvers, 1688, p. 68.
12. V. RÉGNAULT, *De la prudence des confesseurs*, ed. Rouen, 1634, p. 140.
13. F. TOLEDO, *Instructio sacerdotum*, cartea V, cap. XIII, Brescia, 1601, pp. 389-392.
14. F. NERI, *Maximes et sentences*, 1859, p. 407.
15. ALFONS DE LIGUORI, *Praxis confessarii*, Roma, 1912, n° 77, pp. 132-133.
16. TH. GOUSSET, *Théologie morale...*, II, p. 367.
17. J. GUERBER, *Le Ralliement...*, p. 289.
18. Citat fără referință de TH. GOUSSET, II, p. 367.

19. TOMA D'AQUINO, *Somme théologique*, partea a III-a, q. 84, art. 10, p. 62.
20. J. GERSON, *Sermo de penitentia*, în *Opera*, vol. II, col. 510.
21. Id., *Sermo contra luxuriam*, în *Opera*, vol. III, col. 926.
22. S. PRIERIAS, *Summa summarum quae Sylvestrina dicitur*, Bologna, 1515, „Confessio I", q. 21, § 25.
23. V. RÉGNAULT, *De la prudence des confesseurs*, p. 217.
24. E. BAUNY, *Somme des pechez...*, p. 1081.
25. *Ibid.*, p. 1015.
26. *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansénistes*, Paris, 1657, p. 157.

CAPITOLUL IX

Circumstanțe și penitențe

Numărul recidivelor în aceeași greșeală constituia, de obicei, una din circumstanțele care permiteau preotului să evalueze respectiva greșeală. Așadar, teologia morală a impus noțiunea de „circumstanțe", ceea ce ne face să subliniem în treacăt acuitatea vie și permanentă a privirii interioare cerută de confesiune, cel puțin teoretic, fiecărui credincios.

Evul Mediu pusese la punct ansamblul de întrebări acoperind în totalitate cîmpul circumstanțelor. Lista cea mai comună conținea opt întrebări: „Cine? ce? unde? prin cine? de cîte ori? de ce? cum? cînd?"[1]. Ponderea circumstanțelor putea transforma un păcat venial în păcat de moarte și invers. O a doua subdiviziune a completat-o pe prima. Prin urmare, erau diferențiate circumstanțele care schimbă felul greșelii; cele care, fără a modifica felul, sporesc „considerabil" gravitatea; în sfîrșit, cele care nu o agravează decît „ușor". De unde – printre numeroasele exemple pe care le-am putea cita – următoarea lămurire aflată în *Avertissements aux confesseurs*, ale sfîntului François de Sales:

> „Nu este de ajuns ca penitentul să declare doar genul păcatelor sale, cum ar fi să spună că este ucigaș, destrăbălat și pungaș; ci este necesar să numească specia: de exemplu, dacă și-a omorît tatăl sau mama; căci este o specie de omucidere diferită de celelalte și se numește paricid. Dacă a omorît în biserică, întrucît prin aceasta este sacrileg. Sau dacă a ucis un cleric, căci este un

paricid spiritual și este excomunicat. La fel, pentru păcatul destrăbălării, dacă a deflorat o fecioară, este un dezmățat; dacă a cunoscut o femeie căsătorită, este adulter; la fel și pentru celelalte"[2].

După cum o dovedește prescripția salesiană, Biserica catolică, insistînd asupra circumstanțelor care schimbă felul păcatului, avusese în vedere două categorii de conduite păcătoase: cele referitoare la persoane, locuri sau obiecte sfinte și cele privitoare la sexualitate.

Oricît de importante ar fi rememorarea și mărturisirea circumstanțelor, totuși ele nu sînt absolut necesare. Sinceritatea și forța bruscă ale unei convertiri pot face ca păcătosul să nu-și amintească împrejurările în momentul confesiunii. Totuși, Dumnezeu îl va ierta. Citim, în această privință, în *Catehismul roman*:

„Sfîntul Augustin a spus că păcătosul trebuie să fie conștient de calitatea greșelii prin locul și timpul în care a comis-o, prin felul în care a comis-o și prin persoana cu care sau împotriva căreia a comis-o.

Ceea ce, totuși, nu este atît de necesar încît să ne pierdem speranța în îndurarea lui Dumnezeu, dacă nu o facem. Căci Dumnezeu dorește atît de mult mîntuirea păcătosului, încît nu pregetă nici o clipă în a-i acorda iertarea păcatelor sale și în a-i da semne ale milosteniei părintești, de îndată ce se întoarce în el însuși, se convertește și își detestă în general toate păcatele, cu condiția să aibă voința de a face tot ce-i stă în putință mai tîrziu pentru a și le aminti, cu scopul de a le detesta pe toate în particular"[3].

Lăsînd la o parte cazul unei convertiri fulgurante, doctrina curentă a Bisericii catolice a fost aceea că trebuie să mărturisim circumstanțele care schimbă felul păcatelor, dar că nu sîntem obligați să i le precizăm preotului pe cele doar „ușor agravante". Dimpotrivă, a pus probleme cazul

circumstanţelor „considerabil agravante" – de exemplu, a-l fura pe un sărac. Asupra acestei chestiuni, doctorii au avut păreri împărţite. Unii dintre ei, în general cei binevoitori, ca Melchior Cano, Soto, Suárez, Sanchez, se alăturau taberei rigoriste. Ei păreau să aibă de partea lor conciliul de la Trento care, în sesiunea a XIV-a (cap. V), hotărîse că, atunci cînd confesorul nu cunoaşte circumstanţele păcatului, el nu este în măsură să-i aprecieze gravitatea, nici să-i aplice o pedeapsă proporţională.

Totuşi, autori eminenţi admiseseră o opinie diferită, începînd cu sfîntul Toma d'Aquino care scrisese: „Unii spun că trebuie în mod obligatoriu să fie mărturisite toate circumstanţele care agravează considerabil răutatea păcatului, dacă ele revin în memorie. Alţii spun, dimpotrivă, că nu este obligatoriu s-o facem, numai dacă circumstanţele nu schimbă felul păcatului. Ceea ce este cel mai probabil"[4]. În *Summa*[5] sa, sfîntul Antonin s-a exprimat ca sfîntul Toma şi ca Prierias, în *Sylvestrina*[6]. La începutul secolului XVII, Paul Boudot, episcop de Arras, este de aceeaşi părere cu sfîntul Toma şi sfîntul Antonin cînd scrie:

> „Cît despre circumstanţele care nu schimbă natura păcatului, dar îl fac mai grav şi mai enorm, deşi unii susţin că trebuie mărturisite, totuşi opinia cea mai comună şi, totodată, cea mai probabilă constă în a spune că nu-i necesar s-o facem, deşi ar fi foarte bine. De vreme ce păcătoşilor deja le este foarte greu să discearnă circumstanţele care schimbă felul păcatelor, ar însemna să-i împovărăm prea mult dacă i-am constrînge să le mărturisească pe cele care agravează considerabil păcatul, întrucît puţine ofense sînt mai grave sau mult mai puţin grave unele decît celelalte, chiar între cele de acelaşi fel"[7].

Şi apoi, toate circumstanţele sînt „agravante"? Sfîntul Antonin recomandă în această privinţă: „Confesorul nu trebuie să interogheze doar cu privire la păcatele de moarte, ci şi în legătură cu circumstanţele care agravează

sau ușurează"[8]. Sfîrșitul acestei fraze este fundamental. El i-ar putea îndemna pe istorici să întreprindă o cercetare (ce ne lipsește încă) despre progresul noțiunii de „circumstanțe atenuante" în civilizația noastră occidentală. Cu siguranță, cazuiștii au ajutat la a o face să pătrundă în mentalități.

Cu titlu de eșantion, în *Directeur des confesseurs* de Bertaut găsim un capitol lămuritor despre circumstanțele păcatului, definite ca „accidente și condiții" ce însoțesc actul păcatului, dar nu îi constituie „substanța". Autorul deosebește patru feluri de circumstanțe. Prima este „nepertinentă" : ea „nu agravează și nici nu micșorează păcatul" – de exemplu, a fura cu mîna stîngă sau cu cea dreaptă. A doua îi schimbă felul, „avînd prin natura ei o răutate diferită ca tip de cea a acțiunii pe care o însoțește, cum ar fi destrăbălarea cu o rudă". A treia este circumstanța „considerabil agravantă": este cazul cînd ne îmbătăm în ziua de Crăciun. În sfîrșit, a patra este „diminuantă", atunci cînd am greșit din neștiință sau constrîngere, sau ca urmare a concupiscenței ce trezește în noi o pasiune violentă sau sub stăpînirea fricii, care ne limitează în parte libertatea. Pasajul care ne-ar putea duce spre laxism este, desigur, cel referitor la concupiscență, identificată drept circumstanță „diminuantă", pentru că ea „împiedică rațiunea de a observa corect răutatea morală și necinstea cuprinsă în acțiunea pe care vrem s-o facem"[9].

Atitudinea laxistă a confesorilor în acest domeniu era legată de o regulă generală multă vreme admisă de teologia morală, și anume că, în principiu, ei trebuie să le dea crezare penitenților. Citim în statutele sinodale de la Besançon, publicate în 1575 : „Înainte de absolvire, preotul îl va întreba [pe credincios] dacă se căiește pentru păcatele sale și dacă are intenția, cu harul Domnului, de a se abține de la cele mărturisite și de la oricare alt păcat de moarte. Dacă răspunde că da, să fie absolvit"[10]. Valère Régnault (originar din Franche-Comté) și Suárez dădeau și unul și

celălalt un ordin identic: dacă păcătosul nu dă semne de durere suficiente, preotul trebuie mai întîi să-l întrebe dacă își urăște cu sinceritate păcatele. Dacă răspunde afirmativ, sîntem obligați să-l credem. „*Credere tenetur*", sfătuiau împreună cei doi autori[11]. Însă ei nu spuneau că penitentul poate, cu inima împăcată, să-i ascundă confesorului circumstanța „agravantă" constituită de obiceiul lui de a recădea în același păcat.

A te situa la nivelul credinciosului însemna și a-i impune o penitență pe măsura forțelor lui. Valère Régnault dă următorul ordin: „Trebuie ca penitentului să i se facă plăcută contriția"[12]. Nicolas Turlot, paroh de Namur, constată în ceea ce-l privește că „păcătoșii nu-și confesează în întregime păcatele", printre altele „pentru că le e frică să nu li se dea o penitență prea mare"[13]. De unde grija multor directori de conștiință de a-i aplica penitentului doar o penitență deplin acceptată de el. Gerson este categoric: „Confesorul nu are voie să-i impună păcătosului altă penitență decît cea la care a consimțit și a cărei îndeplinire o speră, în afară de cazul păcatelor publice și scandaloase, cînd ar trebui obligat la penitență, chiar împotriva voinței lui"[14].

Din această regulă generală a decurs în mod logic o atitudine de „prudență" în împărțirea penitențelor. „Cît despre mărimea satisfacției, sfătuiește benedictinul Milhard, mai bine să greșești, dînd una mai mică decît una mai mare, măcar că, într-adevăr, același lucru aplicat la penitența sacramentală are mai multă eficacitate, în virtutea puterii bisericești, decît dacă ar fi făcut din propria voință."[15] Foarte semnificative în această privință sînt sfaturile neobositului misionar, sfîntul Jean Eudes, referitoare la prudența confesorilor. Este necesar, ne asigură el, să dăm penitențe pe care oamenii „să le poată face cu ușurință [...]. Mai degrabă să dăm penitențe mici și ușoare decît prea mari și grele, în special într-o vreme de îngăduință deplină". Cîteodată penitentul trebuie avertizat „că ar merita

una mai mare, dar că am preferat să-i dăm una mică, astfel încît să o facă cu mai multă tragere de inimă”[16].

Summa păcatelor a franciscanului Benedicti (1601) comportă mai multe pagini despre problema satisfacției. Regăsim aici convingerea că „judecătorul spiritual [nu trebuie să fie] prea sever și prea riguros în aplicarea penitenței, amintindu-și cuvintele sfîntului Ioan Hrisostomul care spunea că preferă să fie certat în fața unui Dumnezeu al îndurării decît al asprimii”. Explică apoi „că există mai multe motive pentru care penitența trebuie să fie mai ușoară: 1. Mărimea contriției [...]. 2. Bătrînețea. 3. Slăbiciunea și debilitatea. 4. Boala. 5. Teama sau îndoiala că penitentul nu își va îndeplini penitența. 6. Indulgențele și iertările care șterg păcatele. 7. Meritele și faptele bune ale penitentului săvîrșite de el spre iertarea păcatelor”[17].

Însă problema se complică: „Trebuie să absolvim, se întreabă Possevino, pe acela care nu vrea să accepte nici o penitență?”. Autorul știe că în această privință părerile cazuiștilor sînt împărțite. În ceea ce-l privește, apreciază „mai probabil să spunem că este obligat la aceasta [...]. Totuși confesorul va încerca să se adapteze la dispoziția sau putința penitentului său, ușurîndu-i penitența atît cît va dori”[18].

Franciscanul Benedicti abordează o chestiune ce va da repede naștere dezbaterilor între rigoriști și laxiști: dacă păcătosul preferă să se expună unei penitențe care va fi, poate, grea în purgatoriu, decît să accepte o satisfacție destul de constrîngătoare în lumea aceasta, cum trebuie să procedeze confesorul? Răspunsul dat de Benedicti, în ciuda tuturor rezervelor pe care le conține, ne permite să surprindem încă o dată în ce fel s-a operat deriva spre excesiva blîndețe împotriva căreia se vor ridica Arnauld și ceilalți critici.

Punctul de plecare în raționamentul franciscanului este tocmai cel semnalat mai sus: „Preotul nu poate impune pocăința penitentului fără consimțămîntul lui, iar penitentul

nu-i obligat s-o accepte dacă nu-i convine". Fără îndoială, acesta din urmă greșește lăsînd pentru lumea cealaltă o autentică satisfacție a păcatelor sale, căci Dumnezeu îl va pune atunci „să cunoască locuri mai sensibile din purgatoriu". Dar dacă „penitentul răspunde că preferă s-o îndeplinească mai degrabă în purgatoriu decît în lumea aceasta, este suficient pentru a-i da absolvirea. Totuși, îi va putea impune cîteva rugăciuni sau măcar un *Pater noster*"[19].

Ne dăm seama care era calculul penitentului: cu ajutorul indulgențelor și al slujbelor pentru odihna sufletului său, el ar reuși să șteargă repede datoria care ar trebui plătită pe lumea cealaltă. În orice caz, sfatul dat de Benedicti – și alții – devenise o practică destul de obișnuită pentru a fi atacată de Arnauld în a sa *Théologie morale des jésuites* (*Teologia morală a iezuiților*)[20].

Note

1. *Cf.* TH.N. TENTLER, *Sin and Confession...*, pp. 116-120.
2. FRANÇOIS DE SALES, *Avertissements aux confesseurs...*, p. 285.
3. *Catéchisme du concile de Trente,* ed. Mons, 1691, pp. 602-603.
4. TOMA D'AQUINO, *In quartum librum Sententiarum*, dist. 16, art. 2, q. 5. Th. Gousset, *Théologie morale*, II, p. 263.
5. ANTONIN DE FLORENȚA, *Summa...*, Veneția, 1582, partea a III-a, titlul XIV, cap. XIX, § 7, pp. 254-255.
6. S. PRIERIAS, *Sylvestrina*, Veneția, 1598, art. „Confession", q. 2, pp. 123-124.
7. P. BOUDOT, *Traité de la pénitence à l'usage des pénitents et des confesseurs*, Paris, 1601. Citat fără referință mai precisă în TH. GOUSSET, *Théologie morale*, II, p. 263.
8. ANTONIN DE FLORENȚA, *Summa...*, pp. 254-255.
9. F. BERTAUT, *Le Directeur des confesseurs*, ed. din Paris, 1648, pp. 80-81.
10. Statute citate de TH. GOUSSET în *Théologie morale*, II, p. 353.
11. V. RÉGNAULT, *De la prudence des confesseurs*, p. 542. FR. SUÁREZ, *De pœnitentia*, în *Opera*, vol. 22, disput. XXXII, pp. 677-678.
12. V. RÉGNAULT, *De la prudence des confesseurs*, p. 190.
13. N. TURLOT, *Le Vray Thresor...*, p. 681.
14. J. GERSON, *De arte audiendi...*, ed. Anvers, 1706, col. 452.

15. P. Milhard, *La Vraye Guide des curez, vicaires et confesseurs*, ed. din Rouen, 1619, p. 599.
16. Jean Eudes, *Le Bon Confesseur...*, ed. Lyon, 1669, pp. 111 și 117.
17. J. Benedicti, *La Somme des pechez et les remedes d'iceux*, Paris, 1601, p. 712.
18. G.-B. Possevino, *Pratique dorée...*, pp. 207-208.
19. J. Benedicti, *La Somme...*, p. 710.
20. A. Arnauld, *Théologie morale de jésuites*, 1643, p. 25.

CAPITOLUL X

A nu agrava păcatele

Cînd era vorba de a evalua greșelile păcătoșilor și, prin urmare, de a le impune o penitență, ba chiar de a le amîna absolvirea, „prudența” confesorilor trebuia să țină cont în mod obligatoriu de natura păcatului mărturisit – era de moarte sau venial?

Eminenți directori de conștiință din secolul XV arătaseră cu pertinență că nu totdeauna este ușor să stabilim o deosebire între păcatul de moarte și păcatul venial[1]. De unde următorul sfat dat confesorilor de Gerson: „Nu înfierați o acțiune cu ușurință, considerînd-o păcat de moarte. Adesea părerile doctorilor [asupra chestiunii] nu sînt doar diferite, ci contrare [...]. Cîte capete, atîtea păreri”[2]. Johannes Nider se exprimă în același sens în a sa *Consolation de la conscience craintive*[3] (*Consolarea conștiinței temătoare*) și amintește că unui medic îi vine greu să stabilească regulile riguroase ce permit să se deosebească rănile și bolile mortale de cele care nu sînt astfel. La rîndul său, sfîntul Antonin îi îndeamnă pe confesori la prudență în ceea ce privește diagnosticul de pus greșelii, dacă există vreo îndoială printre doctori[4].

O asemenea circumspecție se explică prin necesitatea de a liniști conștiințele scrupuloase. La mijlocul secolului XVI, Melchior Cano cere să nu fie făcut „jugul confesiunii insuportabil” și să nu apreciem fără un motiv întemeiat ca fiind păcat de moarte ceea ce confesiunea dezvăluie ca o greșeală venială[5]. În același spirit, Valère Régnault, printre alți cazuiști, îl îndeamnă pe preot „în calitate de medic al sufletelor să cumpănească bine aceste lucruri mărturisite de penitent, pentru a discerne dacă sînt păcate

de moarte sau veniale [...]. Să încerce a calma mintea penitentului atunci cînd îl vede învăluit de ceţurile şi norii scrupulelor"[6]. Trebuie să ştie cum „să lase în largul ei şi să elibereze o minte supusă tiraniei scrupulelor". Milhard este de părere că atunci cînd „cineva, de la sine sau întrebat, îşi spune păcatele, nu trebuie să i le agravăm"[7].

Oricît de dificil ar fi să stabilim, în cazurile particulare, deosebirea dintre greşeli de moarte şi greşeli veniale, este totuşi necesar s-o încercăm întemeind-o pe cîteva principii generale ; şi aceasta, pentru confortul psihologic, şi al penitentului, şi al preotului care ascultă confesiunea. În caz contrar, scrie Gerson, „ne-am pierde cu totul pacea conştiinţei, crezînd că nu este păcat ceea ce a fost păcat şi, dimpotrivă, drept păcat ceea ce nu a fost păcat"[8]. Această frază figurează la începutul tratatului despre *Le Profit de savoir quel est péché mortel et véniel* (*Folosul de a şti care e păcat de moarte şi venial*). Ea este urmată de anunţarea proiectului : „Şi cu toate că nu aş putea da cîte o regulă aparte pentru fiecare caz cînd un fapt ar fi păcat de moarte şi cînd nu, totuşi putem da cîteva informaţii generale prin care putem judeca mai bine faptele particulare"[9]. Continuarea lui Gerson este foarte liniştitoare : orice păcat de moarte, explică el, poate deveni venial dacă lipsesc premeditarea, conştiinţa clară a răului ce urmează a fi comis şi consimţirea deplină. Prin urmare, cele şapte păcate capitale nu sînt neapărat de moarte. Dimpotrivă, ele sînt „uneori veniale"[10]. Şi luînd unul cîte unul păcatele capitale, cancelarul distinge treizeci şi două de situaţii care modifică gravitatea faptelor comise.

În mod asemănător, sfîntul Antonin se străduieşte să deosebească păcatele de moarte şi veniale propunînd cinci „reguli" : 1. Dacă arătăm faţă de o creatură (care poate fi propria persoană) o dragoste atît de mare încît devine un scop exclusiv, greşeala este de moarte. 2. La fel, atunci cînd comitem o acţiune îndreptată în mod serios (*notabiliter*) împotriva dragostei de Dumnezeu sau de aproapele. 3. Nerespectarea

poruncilor a căror aplicare este necesară mîntuirii, indiferent că vin de la Dumnezeu, de la Biserică, de la natură sau de la autoritatea constituită, este și ea păcat de moarte. 4. Același caz atunci cînd conștiința noastră, chiar greșită, ne înfățișează o faptă ca pe un păcat de moarte, pe care o comitem totuși. 5. În rest, dacă ne este gîndul la ceva rușinos sau rău, fără a ne complăcea sau a consimți la aceasta, nu este greșeală sau nu-i decît venială. „Consimțămîntul la faptă" constituie păcatul de moarte[11].

Teologia morală de tradiție binevoitoare a continuat să se exprime asupra acestui subiect, atît pe urmele lui Gerson, cît și ale sfîntului Antonin, completîndu-l pe unul prin celălalt. Astfel, capucinul Jaime de Corella, bazîndu-se pe ansamblul doctorilor care au tratat despre „faptele umane voluntare", și în special pe Thomas Sanchez[12], scrie la sfîrșitul secolului XVII:

> „Confesorul trebuie să știe foarte bine că trei cazuri pot face ca o greșeală să nu fie de moarte: 1. Dacă ea este comisă fără o deplină cunoștință din partea intelectului. 2. Dacă voința nu consimte la ea pe de-a-ntregul. 3. Dacă, în ciuda cunoștinței și consimțămîntului, situația nu este gravă, ci lipsită de importanță. Astfel că pentru a constitui greșeală de moarte, sînt necesare următoarele trei condiții împreună: deplină cunoștință, consimțămînt total și situație gravă"[13].

Să nu ne mirăm că găsim aceleași distincții la Bauny, însă ducînd la nuanțări ce vor părea exagerate rigoriștilor: „Pentru a păcătui și a te face vinovat în fața lui Dumnezeu [formulă ironizată de Pascal în a patra *Provincială*], trebuie să știi că lucrul pe care vrei să-l faci nu valorează nimic [și] totuși să-l faci, să iei hotărîrea și să nu mai ții cont de nimic. Căci nici o acțiune nu este imputată omului cu blam dacă nu este voluntară". Aici sînt bine subliniate și cunoștința și consimțămîntul. „Păcatul venial, ne mai asigură el, devine de moarte cînd îl constituim în scop" –

apreciere conformă celei a sfîntului Antonin – și „trebuie să socotim ca neîndoielnic faptul că în tot ceea ce-l privește pe Dumnezeu, nimic nu-i ușor de la sine, totul este important și, prin firea lucrurilor, situație de păcat aducător de moarte". Pe de altă parte, Bauny este de aceeași părere cu Gerson cînd afirmă: „Nu trebuie cîtuși de puțin să crezi că tot ceea ce este inclus în acest număr [al celor șapte păcate capitale] este întotdeauna și în același timp de moarte. Numim cele șapte păcate capitale «de moarte» întrucît, sub fiecare din ele, pot exista din acestea"[14].

O dată stabilite principiile generale, să vedem acum cîteva explicații purtînd din plin marca supleții și a nuanțelor. „Patimile care nu îl au pe Dumnezeu drept obiect, ci pe om, nu întotdeauna sînt de moarte, căci lipsa de gravitate a situației în care s-a păcătuit micșorează răul."[15] Însă multe „patimi" nu au omul drept obiect? Bauny discută mai departe, în legătură cu sexualitatea, despre „consimțămîntul" în absența căruia nu poate fi greșeală de moarte. În lipsa lui păcatul nu există, deși a fost resimțită „oarece plăcere în acea parte comună animalului și omului".

Dar consimțămîntul însuși poate fi ori „virtual", ori „explicit":

> „Există [...] o diferență între cele două feluri de a consimți, și anume că primul, care nu e decît interpretativ la origine – de pildă, o privire prea curioasă ori vreun cuvînt prea slobod și nelalocul lui –, este doar venial, în vreme ce al doilea, ținînd cont de primejdia ce însoțește o asemenea totală nepăsare în a rezista numitelor emoții sexuale, este întotdeauna de moarte, după Vasquez – ceea ce alții totuși nu cred a fi universal valabil"[16].

Nuanțele și restricțiile cazuistului diminuează astfel gravitatea consimțămîntului chiar „explicit", Bauny precizînd, în plus, ceva mai departe, că „acțiunea voinței [păcătoase] poate fi întreruptă [...] prin uitare, nebăgare de seamă sau zăpăceală"[17].

Există două moduri de a-i citi pe Bauny și pe ceilalți laxiști: cel al lui Arnauld și Pascal, care au văzut în ei niște distrugători ai moralei creștine, și cel care încearcă să le înțeleagă punctul de vedere. Chiar dacă, în mod indiscutabil, s-au lăsat duși spre subtilități compromițătoare, ei refuzau să vadă păcate de moarte peste tot. Valère Régnault dădea următorul sfat util: „Confesorul trebuie să ia aminte să nu exagereze prea mult enormitatea păcatelor auzite de el la confesiune”[18].

Prima jumătate a secolului XVII a marcat apogeul teologiei morale laxiste, ale cărei dezvoltări cele mai celebre – listă neexhaustivă – au fost *De matrimonio* (1602-1605), de iezuitul Thomas Sanchez, *La Somme de pechez* (1630) și *Theologia moralis* (1640), de Étienne Bauny, tot iezuit, *Resolutiones moralis*, de teatinul sicilian Antonin Diana (începutul publicării în 1629), *Liber theologiae moralis* (1644), de Antonio Escobar, încă un iezuit, *Theologia moralis* (1643), de Jean de Caramuel, cistercian devenit episcop. Recunoaștem aici nume care au fost ținte pentru Pascal. Caramuel a fost calificat de adversarii săi drept „luna teologiei morale”, „Atlas al universului cazuist”, „miel care ridică păcatele lumii”. Sfîntul Alfons de Liguori va vedea în el pe „prințul laxiștilor”[19].

Reacția a început cu adevărat în anul 1640[20], deși multe lucrări laxiste au fost criticate de Roma înaintea acestei date, de exemplu *La Vraye Guide des curez*, de Milhard, de la apariția sa în 1602. În 1640, este rîndul a trei lucrări de Bauny, *La Somme de pechez*, apărută cu zece ani înainte, primul volum din *Theologia moralis* și *Pratique du droit canonique*. În anul următor, Sorbona examinează, la rîndul său, lucrările lui Bauny, Richelieu interzicînd totuși publicarea criticilor. Însă Adunarea clerului din Franța reunită la Mantes în 1641 îl condamnă pe Bauny, acuzat că „îndeamnă sufletele la libertinaj”. Anul 1643 este hotărîtor, întrucît vede publicarea atît *Frecventa Comuniune* de

Arnauld, cît și *Teologia morală a iezuiților*, redactată, sau măcar în mare parte inspirată în mod sigur de el.

De-acum încolo, toate argumentele rigoriste împotriva absolvirii facile și a moralei „neînfrînate" sînt puse la punct. La plîngerea Sorbonei, Consiliul regelui îl mustră în 1644 pe iezuitul Airault și îl trimite la arest la colegiul din Clermont, unde preda. Publicul nu vede încă în această ofensivă o acțiune specific jansenistă. În schimb, va accepta multă vreme și fără verificare suficientă ecuația identificîndu-i pe iezuiți și laxiști.

Franța și Țările de Jos au inițiat împreună lupta împotriva acestora din urmă, influența postumă a lui *Augustinus*, publicat în 1641, nefiind străină de această dublă acțiune. În 1649, Universitatea din Louvain critică propozițiile părintelui Amico. În 1653, ea publică, dar condamnîndu-le, șaptesprezece formule extrase din diverși cazuiști toleranți. În 1655, arhiepiscopul de Malines interzice în dioceza sa operele lui Caramuel. Inițiativa revine apoi Franței cu *Provincialele* (1656-1657) care, de la a paisprezecea la a șaptesprezecea, atacă pe un ton nou, gradat de la ironie la vehemență, sofismele moraliștilor compromisului.

Cunoaștem urmarea: agitația preoților din Paris și Rouen și demersurile lor pe lîngă Adunarea generală a clerului din Franța care se ține în 1655. Aceasta, încurcată, hotărăște tipărirea *Instrucțiunilor* sfîntului Carol. Publicată la puțin timp după această decizie, inabila *Apologie pour les casuistes* [condamnată de Sorbona în 1658] nu face decît să agraveze cazul laxiștilor. Vin apoi marile condamnări romane, din vremea lui Alexandru al VII-lea, în 1665-1668, și a lui Inocențiu al XI-lea, în 1679, ce reiau, pentru a le critica, numeroase propoziții pe care teologii din Paris și Louvain își întemeiaseră dosarul de acuzare. Acestora le va pune capăt, tot în Franța, „Critica și declarația" clerului galican de la 1700, inspirată mai ales de Bossuet. Acest document se vrea deosebit de solemn, întrucît regretă că

sentințele romane au fost promulgate sub formă de hotărîri ale congregațiilor și nu prin acte ale magisteriului pontifical.

Sub Alexandru al VII-lea, 45 de propoziții laxiste sînt condamnate; sub Inocențiu al XI-lea, 65; în 1700, clerul francez stigmatizează 127, Bossuet propunînd 140. Cînd, profitînd de perspectiva oferită de trecerea timpului, citim astăzi formulele cenzurate, sîntem cuprinși de perplexitate. Unele dintre ele ni se par stupefiante. Ne mirăm că unii directori de conștiință le-au putut susține și sîntem atunci tentați să-i dăm dreptate lui Pascal. Dar, în sens invers, alte propoziții anatemizate puneau cu claritate, și ținînd cont de realitatea cotidiană, probleme de care Biserica romană n-ar fi trebuit să se debaraseze prin respingeri categorice. Unele dintre acestea, referitoare la sexualitate, continuă să tulbure conștiințele catolice. În plus, în secolul XIX, magisteriul a trebuit să accepte judecățile cazuiștilor liberali atît în privința împrumutului cu dobîndă, cît și a asistenței la serviciul religios parohial. Am luat aici hotărîrea – arbitrară, desigur – de a prezenta cîteva eșantioane caracteristice pentru cele două grupuri opuse de formule cenzurate, unele de nesusținut în opinia noastră (A), celelalte avansate în raport cu epoca (B). Ele sînt extrase fie din textele Sfîntului Oficiu din anii 1665-1666 și 1679, fie din „declarația galicană” din 1700[21].

A

„Cel ce face o confesiune în mod voit nulă respectă preceptul Bisericii [1665].”

„Un soț nu păcătuiește cînd, prin propria-i autoritate, își omoară soția surprinsă în greșeala adulterului [1665].”

„La mireni, chiar la regi, cu greu am găsi bani de prisos; de aceea nimeni, sau aproape nimeni, nu este obligat să dea de pomană, de vreme ce trebuie s-o facem din ceea ce prisosește [1679].”

„Este îngăduit să fie dorită în mod absolut moartea tatălui, cîtuși de puțin spre răul tatălui, ci spre binele celui care o dorește, întrucît moartea respectivă îi va aduce acestuia o moștenire importantă [1679].”

„Este îngăduit unui om de onoare să ucidă un agresor care se silește să-l calomnieze, dacă nu există altă cale de a evita această nelegiuire; același lucru trebuie să-l spunem despre faptul de a-l omorî pe cel ce i-a dat o palmă sau l-a lovit cu un baston, chiar dacă agresorul fuge după pălmuire sau lovitura de baston [1679].”

„Este permis să-ți aperi, chiar omorînd la nevoie, nu numai viața, ci și bunurile pămîntești a căror pierdere ar fi o pagubă foarte gravă [1700].”

„Un cavaler poate chiar provoca la duel, dacă nu are altă posibilitate de a-și apăra onoarea [1700].”

„O soție își poate însuși banii soțului, chiar pentru a-i juca, dacă această soție este de o asemenea condiție încît un joc cinstit, pentru ea, intră în necesitățile generale ale vieții [1700].”

„Supușii pot să nu plătească impozitele legitime [1700].”

B

„Nu este evident că obiceiul de a nu mînca ouă și produse din lapte în perioada postului este obligatoriu [1666].”

„Este probabilă opinia potrivit căreia este doar păcat venial în îmbrățișarea dată din cauza desfătării trupești și senzuale care se naște din sărut, fără primejdie de consimțămînt ulterior și de poluție [ejaculare] [1666].”

„Actul căsătoriei îndeplinit exclusiv pentru plăcere nu ar putea constitui cîtuși de puțin o greșeală, nici măcar venială [1679].”

„A-l chema pe Dumnezeu ca martor al unei minciuni lipsite de importanță nu este o asemenea necuviință încît Dumnezeu să vrea ori să poată damna un om din pricina ei [1679].”

„Este permisă provocarea avortului înainte ca fetusul să fie însuflețit* pentru a evita moartea sau dezonoarea unei tinere [1679]."

„Este permis să se fure nu numai în caz de necesitate extremă, ci și în cel de necesitate gravă [1679]."

„O sumă în bani fiind mai prețioasă decît posibilul avantaj bănesc, neexistînd nici un om care să nu prefere o sumă prezentă unei sume viitoare, împrumutătorul îi poate cere debitorului său ceva mai mult decît suma împrumutată și să fie iertat pentru cămătăria sub această formă [1679]."

„Poluția [masturbația] nu este interzisă de dreptul natural. De aceea, dacă Dumnezeu n-ar fi interzis-o, ea ar fi uneori bună; cîteodată ar fi chiar obligatorie cu riscul păcatului de moarte [1679]."

„În adîncurile conștiinței, nimeni nu este obligat să-și frecventeze biserica de parohie, nici pentru confesiunea anuală, nici pentru slujba parohială, nici pentru a auzi acolo cuvîntul lui Dumnezeu, legea dumnezeiască, elementele credinței, doctrina asupra moravurilor care sînt propovăduite prin învățături [1700]."

Schematizînd mult și lăsînd la o parte orice judecată de valoare, putem aprecia că laxiștii au încercat să-i liniștească pe penitenți în special asupra a patru aspecte: apărarea onoarei și a reputației scumpe lui Corneille, deci și a bunurilor materiale pe care le presupuneau; diferitele forme de împrumut cu dobîndă; problemele sexuale; constrîngerile cultuale.

Ridicolul aruncat de *Provinciale* asupra laxiștilor pornind de la citate cu siguranță stupefiante, dar cîteodată

---

* Multă vreme s-a crezut că „însuflețirea", adică crearea sufletului de către Dumnezeu, intervenea la patruzeci de zile după procreare la băieți, la cincizeci sau optzeci de zile după procreare la fete. Totuși, unii cazuiști credeau că „sufletul rațional" nu era dat decît în momentul nașterii.

trunchiate, riscă să ascundă motivele și ale directorilor de conștiință binevoitori – dintre care unii deveniseră prea binevoitori –, și ale succesului lor de moment. Articolul „Laxism” din *Dictionnaire de théologie catholique* (*Dicționar de teologie catolică*), ce nu dă aceeași impresie ca acela consacrat „Probabilismului”[22], ne amintește pe bună dreptate că „era vorba de a împăca exigențele vieții moderne cu prescripțiile moralei creștine : astfel, teologia condamnase pînă atunci nu numai cămătăria, ci și împrumutul cu dobîndă ; a apărut însă creditul și s-au deschis băncile [ar trebui să spunem mai degrabă că ele existau de mai multă vreme și că se dezvoltau]. Catolicii vor fi condamnați să rămînă în afara bogăției ce se creează ? Încercînd o împăcare între legea religioasă din trecut și necesitatea economică din prezent, scopul cazuiștilor nu era deloc acela de a slăbi morala, de a «permite orice» creștinilor, ci de a le da voie să nu mai fie oamenii unei civilizații dispărute, de a-i împiedica să devină niște ființe anormale”.

Într-adevăr, laxiștii aveau convingerea că aparțin unei civilizații în mișcare și unui ev nou, cînd se puneau probleme inedite și complexe, cărora Părinții nu le aduceau răspuns. Pentru a le rezolva, confesorii trebuiau, în opinia lor, să se adreseze mai curînd unor specialiști moderni decît unor „autori vechi” – aspect puțin subliniat și totuși capital pentru cearta dintre cei din vechime și moderni. De unde celebrul sfat al lui Valère Régnault, reluat în 1641 de iezuitul Cellot, mai tîrziu provincial* de Franța, și pe baza căruia Pascal ironizează, după Arnauld, în a cincea *Provincială* : „În chestiunile de morală, noii cazuiști sînt preferabili vechilor Părinți, măcar că au fost mai aproape de apostoli”[23]. Iar Pascal continuă pe același ton mușcător : „Uitați-vă la Diana care a scris cu înfocare ; a pus la începutul cărților sale lista autorilor pe care îi citează. Sînt acolo 296, din care cel mai vechi e de optzeci de ani”[24].

---

* șef al așezămintelor iezuite din Franța – n.tr.

Însă părintele Annat, viitorul confesor al lui Ludovic al XIV-lea, apărîndu-l pe Valère Régnault împotriva lui Arnauld, scria: „Cazurile vremii cer autori ai vremii. Remarcabil doctor va fi criticul acesta dacă va putea rezolva prin sfîntul Augustin toate nelămuririle ivite în materie de simonie, anomalii, interdicții; și dacă va putea încheia toate contractele pe baza principiilor sfinților Grigorie din Nyssa sau din Nazianz”[25]. În același spirit, Louis Abelly, episcop de Rodez pentru cîtva timp, fost tovarăș al sfîntului Vincent de Paul, afirma:

> „[Evident, lectura Părinților este bună în sine.] O dată stabilit acest lucru, rămîne de văzut dacă cei ce resping cărțile cazuiștilor și recomandă să se citească numai Părinții dau un sfat potrivit și folositor spre a dobîndi cunoștințele necesare. Iar pentru aceasta, s-ar cuveni ca, dînd sfatul respectiv, să aibă suficientă milă cît să-i indice pe sfinții Părinți care s-au ocupat de aceste subiecte [...]. De pildă, în ce carte a Părinților am putea găsi un tratat al restituirilor unde să fie incluse sfaturi pentru a descoperi nedreptățile secrete care se comit în procese, fraudele și înșelăciunile întîlnite în vînzări și cumpărări, tertipurile în încheierea contractelor, destinate să acopere cămătăria. La fel, în ce carte a Părinților vom găsi rezolvări ale dificultăților ce apar zi de zi în chestiuni legate de profit, de simulări pentru autorizarea simoniilor și de alte asemenea subiecte, care constituie cea mai mare parte din ceea ce conțin cărțile cazuiștilor, a căror cunoaștere este absolut necesară unui confesor”[26].

La cazuiști, necesității de a aparține timpului lor i se adăuga grija – asupra căreia trebuie să revenim – de a ușura povara confesiunii, cu siguranță foarte grea pe umerii credincioșilor. În spatele preocupării lor de „a ușura mîntuirea”, ghicim trăirea religioasă a penitenților anonimi, pe care un exces de rigorism risca să-i cufunde fie în

abisul scrupulelor, fie într-o descurajare ducînd la părăsirea credinței. În plus, să nu ni-i imaginăm pe toți cazuiștii laxiști după modelul lui Caramuel, personaj neastîmpărat, impetuos, de nezdruncinat, cîteodată bufon. Escobar era un om cumsecade și placid, surprins de vîlva stîrnită de *Provinciale* în jurul numelui său. De altfel, despre Thomas Sanchez, unul dintre responsabilii moralei neînfrînate, ni se spune că avea o conduită ireproșabilă și că „își scria cărțile la picioarele crucifixului”[27].

Note

1. Despre toate acestea, TH.N. TENTLER, *Sin and confession...*, pp. 144-148.
2. J. GERSON, *De contractibus*, ed. Anvers, 1706, I, col. 181.
3. J. NIDER, *Consolatorium timoratae conscientiae*, Roma, 1604, III, cap. XXIX, pp. 166-167.
4. ANTONIN DE FLORENȚA, *Confessionale. Defecerunt*, Strasbourg, 1499, cap. IV.
5. M. CANO, *Opera*, Paris, 1704, IV, *Prelectiones de pœnitentia*, p. 755.
6. V. RÉGNAULT, *De la prudence des confesseurs*, ed. Rouen, 1634, p. 4.
7. P. MILHARD, *La Vraye Guide...*, ed. Rouen, 1619, p. 595.
8. J. GERSON, *Le Profit de savoir quel est péché mortel et véniel*, în *Œuvres complètes*, ed. Glorieux, Paris-Tournai, Desclée, 1966, VII, p. 370.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 371.
11. ANTONIN DE FLORENȚA, *Summa confessionalis*, Veneția, 1582, partea a III-a, titlul XVII, cap. XVIII, p. 313.
12. TH. SANCHEZ, *Opus morale in praecepta decalogi*, ed. din Parma, 1723, vol. I, cartea I, art. 15-16, p. 3.
13. J. DE CORELLA, *Practica del confessionario...*, ed. din Madrid, 1767, preambul, f.p., § 5 și 13.
14. E. BAUNY, *Somme des pechez*, ed. Paris, 1638, pp. 906, 916-917, 923.
15. *Ibid.*, p. 919.
16. *Ibid.*, p. 934.
17. *Ibid.*, p. 945.
18. V. RÉGNAULT, *De la prudence des confesseurs*, p. 130.

19. G. Cacciatore, *S. Alfonso de Liguori e il Giansenismo*, Florența, Libreria editrice fiorentina, 1944, p. 347.
20. Aceste mențiuni istorice, mai ales după *D.T.C.*, art. „Laxism", col. 69-86.
21. H. Denzinger, *Enchiridion...*, n° 972-979 și 1151-1216 pentru textele din 1665-1666 și 1679. *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, 1771, I, pp. 713-745, pentru „cenzura" din 1700. Trad. de E. Deshayes, *D.T.C.*, I, art. „Alexandru al VII-lea", col. 731 și urm., și de E. Amann, *ibid.*, IX, art. „Laxism", col. 61-64 și 74-85.
22. *D.T.C.*, IX, art. „Laxism", col. 40. Art. „Probabilism" este în vol. XIII, col. 417-619.
23. *Cf.* A. Arnauld, *Théologie morale*, p. 1, § 2.
24. Folosesc ediția „Grands Écrivains de France" : Pascal, IV (1914), p. 316.
25. *Ibid.*, p. 280. Citat de Nicole în a doua sa notă la a cincea *Provincială*. *Provincialele* a șaptesprezecea și a optsprezecea sînt adresate părintelui Annat.
26. L. Abelly, *Les Principes de la morale chrétienne d'où chacun peut tirer les lumières asseurées pour la conduite de ses mœurs et de ses actions, avec un éclaircissement touchant les livres et les opinions des casuistes*, Paris, 1670, p. 183.
27. Citat în H. Hurter, *Nomenclator theologiae catholicae...*, Reprints, New York, 1962, 5 vol., III, col. 593.

Capitolul XI

Preistoria probabilismului*

Arnauld și Pascal au fost convinși, iar o dată cu ei întregul curent rigorist, că morala neînfrînată a confesorilor era un subprodus al probabilismului. Citim în *Teologia morală a iezuiților*: „Aproape că nu mai există nimic pe care iezuiții să nu-l permită creștinilor, reducînd orice la probabilități și afirmînd că putem abandona opinia cea mai probabilă, considerată adevărată, pentru a urma opinia cea mai puțin probabilă; și susținînd apoi că o opinie este probabilă de îndată ce doi doctori o spun"[1]. Iar Pascal întărește ideea în a cincea *Provincială*: „În felul acesta iezuiții s-au răspîndit pe tot pămîntul prin mijlocirea opiniilor probabile, aflate la originea întregii neorînduieli"[2].

O prezentare răuvoitoare a probabilismului găsim și în *Littré* (ediția din 1958): „Doctrină potrivit căreia, în înfruntarea a două opinii, dintre care una este mai probabilă și favorabilă moralei și legii, iar cealaltă mai puțin probabilă și favorabilă cupidității și patimii, este permis ca în practică s-o urmăm pe cea din urmă, cu condiția să fie aprobată de un autor important"[3]. În schimb, *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (*Vocabularul tehnic și critic al filozofiei*) al lui Antoine Lalande (1926) aduce o definiție nepolemică, în cu totul altă tonalitate: „Doctrină cazuistică potrivit căreia este suficient, pentru a nu fi vinovat, să acționezi potrivit unei opinii probabile, adică o opinie plauzibilă,

---

* Acest capitol și următorul au apărut inițial în *Populations et cultures : études réunies en l'honneur de François Lebrun*, Rennes, universitatea din Haute-Bretagne, 1989, pp. 291-297 („La querelle du probabilisme : éthique et modernité").

avînd susținători respectabili, chiar atunci cînd ar fi mai puțin probabilă decît opinia contrară”[4].

Cele două definiții cu o savoare diferită trimit la o imensă dezbatere care, între secolele XVII-XIX, i-a împărțit categoric pe moraliști. Pascal a afirmat cu hotărîre în a cincea *Provincială*: „Nu mă mulțumesc cu probabilul, eu caut sigurul”[5]. La rîndul lor, *Cugetările* conțin următorul fragment: „Dar este probabil ca probabilitatea să asigure? Diferența între liniștea și siguranța conștiinței. Nimic nu dă asigurarea decît adevărul; nimic nu dă liniștea decît căutarea sinceră a adevărului”[6].

În *Discours de la méthode* (*Discurs asupra metodei*), mai nuanțat, Descartes a luat în calcul, dimpotrivă, diversitatea situațiilor în care sîntem uneori rătăciți ca într-o pădure, dar cu necesitatea de a lua hotărîri prompte:

> „Acțiunile vieții nesuportînd adesea nici o amînare, este un adevăr foarte sigur că, atunci cînd nu ne stă în putere să deslușim cele mai adevărate opinii, trebuie să le urmăm pe cele mai probabile; și chiar dacă nu observăm deloc mai multă probabilitate la unele decît la celelalte, trebuie totuși să ne hotărîm la cîteva, să le cercetăm apoi, nu ca fiind îndoielnice, prin aceea că se raportează la practică, ci foarte adevărate și foarte sigure, din cauză că rațiunea care ne-a făcut să luăm hotărîrea este așa. Iar acest lucru a fost capabil să mă elibereze pe viitor de regrete și remușcări”[7].

Pascal și Descartes căutau și unul, și celălalt – ca noi toți – „siguranța conștiinței”. Primul nu voia să cunoască decît adevărul. Dimpotrivă, al doilea distingea între adevărat și cel mai probabil și admitea cazul în care o opinie apare la fel de probabilă ca opusul ei. Atunci, rațiunii îi revine sarcina de a-și asuma riscuri, de a hotărî și de a respecta hotărîrea luată. Să recunoaștem că este vorba aici nu numai de certuri între școli, ci de o problemă de fond,

care este și va fi în toate timpurile. Însă apariția ei în conștiința limpede a moraliștilor poate fi datată.

Termenul „probabilism” este tardiv și a devenit familiar moraliștilor și publicului abia în secolul XVII, afirmarea doctrinei care poartă acest nume putînd fi situată în a doua jumătate a secolului XVI. Evul Mediu clasic nu cunoscuse mari dezbateri cu privire la acțiunea morală, definită drept o conformitate cu legea. Păcatul, scrisese sfîntul Augustin într-o frază celebră, este „orice acțiune, cuvînt sau dorință nemăsurată împotriva legii veșnice”[8].

Din acest postulat inițial decurgea în mod necesar o morală obiectivistă prezentîndu-se ca aderare la o ordine exterioară omului, dar ale cărei reguli au fost înscrise în inima lui de către Dumnezeu. De unde următoarea sentință a sfîntului Toma d'Aquino: „Orice acțiune împotriva legii este întotdeauna rea și nu poate fi scuzată prin supunerea față de conștiință”[9]. Firește, pentru Doctorul angelic, „conștiința greșită” obligă. Însă avem datoria de a îndrepta greșelile judecății noastre și să ne alăturăm cît mai repede adevărului. Necunoașterea legii rezultă adesea dintr-o tainică îngăduință față de rău.

Evul Mediu clasic a folosit uneori termenii de „probabil” și „probabilitate” în domeniul moral. Însă nu a pus problema legitimității opiniei celei mai puțin probabile, considerînd că probabilitatea nu are valoare în sine. Ea nu merită atenție și recunoaștere decît prin dozele de verosimilitate, adică șansele de adevăr pe care le conține.

Ar fi totuși fals să credem că au fost așteptate secolele XIV și XV pentru a se observa complexitatea și contingența situațiilor particulare în care noi, oamenii congenital imperfecți, trebuie să luăm hotărîri. Nici legile nu sînt perfecte și pot să nu se aplice în anumite cazuri concrete. Și atunci, este necesar uneori ca, dintre două rele, să-l alegem pe cel mai mic și – exemplu clasic – să nu înapoiem unui dement furios arma pe care jurasem să i-o restituim. Într-o asemenea situație trebuie să funcționeze corectivul

așa-numitei *epikeia*, noțiune aristotelică reluată de Albert cel Mare și Toma d'Aquino, pe care o putem traduce prin „echitate". Aceasta ne scutește pentru moment de aplicarea legii, spre a-i păstra mai bine spiritul. În plus, educația morală și practicarea virtuții dezvoltă „prudența" în omul cu bunăvoință și îl înzestrează în vederea certitudinii morale, micșorîndu-i neștiința, ajutîndu-l să-și spulbere îndoielile și să opteze pentru soluțiile cele mai satisfăcătoare.

Este adevărat că, în această concepție generală, conștiinței îi este rezervat un rol subaltern în raport cu autoritatea superioară a legii. Cînd există o îndoială, trebuie să decidem în favoarea a ceea ce este mai sigur. „Nu-i putea trece prin gînd unui teolog din secolul XIII ca îndoiala să-i lase subiectului libertatea de a acționa cum crede el de cuviință."[10] Am spus mai sus că Duns Scotus ușurează greutatea confesiunii conferind o imensă putere absolvirii sacerdotale. Ea iartă orice și, în plus, compensează insuficiențele contriției. Însă franciscanul scoțian – Doctorul subtil – nu extinde această bunăvoință la calificarea greșelilor. Obiecției : „De multe acțiuni omenești ne putem îndoi că sînt păcate de moarte" îi răspunde fără ocolișuri : „Calea mîntuirii nu este îndoielnică"[11].

Cu William Ockham, apare un punct de vedere nou, într-un discurs cu elemente disonante, fiindcă insistă mai mult decît înaintașii săi asupra libertății a cărei experiență evidentă o face omul : „Omul știe din experiență că, deși rațiunea dictează ceva, voința poate să vrea altceva ori să nu vrea"[12]. La capătul acestei linii de gîndire vom găsi noțiunea modernă de autonomie a conștiinței. Atunci, pentru William Ockham, moralitatea constă în întîlnirea libertății cu legea. Fără lege, nu este moralitate, dar nici fără libertate nu este moralitate. Or, pentru William Ockham și nenumărații lui succesori în această privință, legea nu are același chip ca la sfîntul Toma d'Aquino. Acesta nu concepea legea naturală ca impusă omului din exterior. Firește, ea vine de

la Dumnezeu, însă este în totalitate interiorizată în și prin natura omului. Punctul de vedere ockhamist este exact opus. Binele și răul sînt decizii divine exterioare omului. Acestea [binele și răul] „nu sînt deloc absolute, ci realități contingente avîndu-și originea în voința lui Dumnezeu”[13]. O faptă este bună întrucît Dumnezeu o prescrie. Vom regăsi această noțiune voluntaristă a legii la Suárez și la numeroși moraliști de la sfîrșitul secolului XVI și începutul secolului XVII.

Perioada 1300-1550 este încă situată, pentru subiectul de care ne ocupăm, sub semnul „tutiorismului”, vocabulă tehnică însemnînd obligația de a alege întotdeauna o soluție „mai sigură” decît o alta (*tutio*) atunci cînd se ivește vreo îndoială morală. Prin soluție „mai sigură” înțelegem pe aceea care va permite evitarea păcatului de moarte.

Totuși, în această perioadă intermediară, nuanțe și interogații sînt formulate în raport cu complexitatea crescîndă a cazurilor propuse de viața cotidiană, în special în ordinea economică. Și, mai ales, este subliniată mai mult importanța conștiinței și a libertății. Rămînînd tradițional, Gerson recunoaște totuși că certitudinea morală nu este cea a matematicilor și recomandă înlăturarea îndoielilor după exemplul oamenilor de bine și potrivit sfaturilor date de înțelepți.

În *Expositio praeceptorum decalogi*, dominicanul bavarez Johannes Nider († 1438) rămîne credincios tutiorismului medieval, dar consacră un capitol întreg conștiinței șovăitoare. O altă lucrare a sa, foarte răspîndită, *Consolatorium timoratae conscienciae*, prezintă „interesul de a fi probabil prima, ca dată, dintre lucrările consacrate în totalitate conștiinței”[14]. Găsim mai ales următoarea afirmație, ce prefigurează altele și mai îndrăznețe: „Nu întotdeauna este necesar pentru mîntuire să urmăm opinia cea mai sigură. Este suficientă o opinie sigură. Căci «mai sigur» [*tutior*] este un comparativ care presupune în mod pozitiv

Mai departe, în aceeași carte, Nider îl liniștește pe credincios spunîndu-i că „certitudinea probabilă este suficientă" în morală, o asemenea certitudine neînsemnînd „totala improbabilitate" a opiniei opuse. Putem crede că este vorba aici de o nouă formulare a tutiorismului clasic. Dar, poate întîmplător și sigur fără să-și dea seama de îndrăzneala cuvintelor sale, dominicanul continuă : „Orice om, fără a-și compromite mîntuirea, poate urma, între sfaturi, opinia pe care o vrea, cu condiția ca aceasta să aparțină unui mare doctor"[16]. Calea probabilismului este astfel deschisă de-a binelea.

Summa sfîntului Antonin consacră și ea un capitol întreg „conștiinței" : este un semn al vremurilor. De altfel, bunăvoința sa față de credincioși l-a determinat să denunțe exagerările axiomei tutioriste. Căci, scrie el, „nu întotdeauna este necesar [pentru mîntuire] să alegem o cale mai sigură cînd o altă cale este posibilă". În caz contrar, ar trebui ca mulțimi de oameni să intre în ordinele călugărești unde se trăiește mai sigur decît în lume[17]. Arhiepiscopul de Florența ne asigură și că nu comitem o greșeală atunci cînd acționăm împotriva unei reguli pentru care nu există nici o precizare clară, nici în Scriptură, nici în poruncile Bisericii[18]. Reies din aceste cuvinte și directive o prioritate crescîndă acordată conștiinței, o preocupare pentru blîndețe opunîndu-se celei pentru rectitudine din epoca precedentă și un fel de deschidere spre sistemele morale ce vor înflori în evul următor.

În secolul XVI, școala de la Salamanca, în special cu Francisco de Vitoria, Melchior Cano și D. Soto, rămîne în ansamblu fidelă tutiorismului tradițional. Dar sub condeiele lor apar formule și judecăți ce atestă o evaluare din ce în ce mai precisă a complexității determinărilor morale. În acest domeniu, constată Vitoria, „trebuie să ne mulțumim cu ipoteze confuze și omenești care nu aduc o certitudine evidentă, ci procură o certitudine aparentă și o probabilitate umană"[19]. Melchior Cano susține că acolo unde

există între doctori diversitate de opinii probabile, fiecare este sigură (în privința mîntuirii) în forul conștiinței[20]. Medina, adevăratul fondator al probabilismului, va spune în curînd că, deși una dintre aceste opinii este mai puțin probabilă, o putem alege.

De justitia et jure (1556) a lui D. Soto anunță, prin bogăția cazuistică, dicționarele cazurilor de conștiință din perioada următoare. Este pusă, printre altele, problema de a ști, atunci cînd dreptul este nesigur, iar părerile doctorilor împărțite, dacă judecătorul poate urma o opinie sau alta în funcție de amicițiile lui. Soto răspunde că trebuie să se conformeze opiniei „celei mai probabile”[21]. În schimb, deși consideră cămătărească plata cerută celor ce depun obiecte la muntele de pietate, recunoaște că Biserica încă nu a pus capăt dezbaterii și, în general, că atunci cînd există opinii opuse dar probabile între doctori importanți, o putem urma pe una sau cealaltă cu conștiința împăcată[22]. Alt caz, adesea evocat în trecut: cel al confesorului și al penitentului cu opinii contrare. Confesorul îl va absolvi pe penitent dacă opinia acestuia este considerată probabilă de către autori serioși[23].

În secolul XVI, moraliștilor de la școala din Salamanca nu le trece prin minte că putem acționa după o opinie mai puțin probabilă. Totuși, operele lor constituie de-a dreptul o „preistorie a probabilismului”, în măsura în care tind să permită libera alegere, după discutarea soluțiilor rezonabile, și acordă o importanță sporită doctorilor, ale căror opinii riscă să fie privite ca niște oracole.

Se impune aici o paranteză pentru a resitua în contextul lor istoric foarte numeroasele lucrări consacrate, în secolele XVI și XVII, cazurilor de conștiință în țările catolice. Căci, în ele însele, nu au constituit decît un sector, e drept, cel mai vast, al imensei literaturi ecleziastice care s-a dezvoltat și în țările protestante, în special în Germania și în Anglia[24]. Complexitatea crescîndă a vieții cotidiene și noutatea situațiilor îndemnau sufletele scrupuloase să

recurgă la experții moralei, deprinși cu dificilul exercițiu de a studia și elucida toate cazurile de figură.

Totuși, chiar inflația acestei literaturi duce pretutindeni, în secolul XVIII, la sterilizare, repetiție, uzură. De la sfîrșitul secolului XVII, s-a afirmat în Anglia ideea potrivit căreia ceea ce contează nu este să oferi creștinilor cataloage de rețete etice, ci să formezi conștiințe drepte, capabile să hotărască singure, fără a se lăsa în baza altuia... Însă Anglia protestantă nu mai practica deloc confesiunea, la care trebuie să revenim în spațiul catolic.

Note

1. A. ARNAULD, *Œuvres*, XXXIX, p. 74.
2. PASCAL, *Œuvres*, IV, p. 303.
3. E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, ed. 1958, VI, p. 449.
4. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Alcan, 1926, 2 vol., II, pp. 631-632.
5. PASCAL, *Œuvres*, IV, p. 309.
6. Id., *Pensées*, ed. Brunschvicg, p. 908.
7. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, ed. Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1925, p. 25. *Cf.* Comentariul și textele anexe, pp. 242-243.
8. AUGUSTIN, *Contra Faustum,* cartea a XII-a, cap. XXVII : *Patr. Lat.*, XLII, col. 418.
9. TOMA D'AQUINO, *Quodlibet*, VIII, 213, în *Opera*, Paris , Vivès, 1875, 1875, vol. XV, p. 540.
10. *D.T.C.*, vol. XIII, art. „Probabilism”, col. 423.
11. DUNS SCOTUS, *In primum librum Sent.*, Prol., q. 2, n. 15, ed. Vivès, vol. III, p. 113.
12. WILLIAM OCKHAM, *Quodlibet*, I, 16, vol. IX, New York, St. Bonaventure University, 1980, p. 88. Citat de L. VEREECKE, „Autonomie de la conscience et autorité de la loi”, în *Le Supplément*, n° 155, dec. 1985, p. 21. Întregul articol este important pentru subiectul nostru și, în general, întregul număr al publicației. A. PLÉ, *Par devoir et par plaisir*, Paris, Cerf, 1980, pp. 94-96.
13. L. VEREECKE, *ibid.*, p. 22.
14. *D.T.C.*, vol. XIII, art. „Probabilism”, col. 445.
15. J. NIDER, *Consolatorium timoratae conscientiae*, cap. XI, pp. 100-101.

16. *Ibid.*, cap. XIII, p. 109.
17. ANTONIN DE FLORENȚA, *Summa moralis*, partea I, cap. X, p. 69.
18. *Ibid.*, p. 71.
19. Biblioteca teologilor spanioli : FR. DE VITORIA, *Commentarias a la Secunda secundae de sto Tomas*, 1932, II, pp. 358-359.
20. *Cf. Ephemerides theologiae Lovanienses*, 1930, vol. VII, pp. 57-62.
21. D. SOTO, *De justitia et jure*, ed. Lyon, 1559, cartea a III-a, pp. 196-197.
22. *Ibid.*, cartea a IV-a, pp. 404-406.
23. D. SOTO, *In IV*[um] *sent.*, Douai, 1613, pp. 448-449.
24. *Cf. Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, edited by Ed. Leites, Cambridge Univ. Press, 1989, contribuția lui Ed. Leites, pp. 119-133. („Casuistry and Character").

Capitolul XII

Vîrsta de aur a probabilismului

Cu dominicanul Medina (1528-1580), profesor la Salamanca, și iezuitul Suárez (1548-1617) care a predat succesiv la Roma, Alcala, Salamanca și Coimbra, citat adesea de noi, probabilismul capătă importanță. Fiind evident că pentru a acționa trebuie să ieșim din îndoială, moraliștii enunțaseră pînă atunci cele două reguli ale „tutiorismului” și „probabiliorismului”. După prima, într-o situație nesigură trebuie să ne hotărîm în funcție de opinia cea mai severă, pentru că este „mai sigură” decît opinia opusă. A doua susține că, în lipsa deplinei certitudini, se cuvine să urmăm opinia cea mai probabilă. Revoluția morală, de origine spaniolă, ai cărei inițiatori au fost Medina și Suárez, a constat în afirmația că, în caz de îndoială, putem urma orice opinie pur și simplu probabilă.

Această noutate morală nu trebuie despărțită de intențiile susținătorilor ei. Ca mulți directori de conștiință ai epocii, aceștia se alarmează în fața ascensiunii îngrijorării scrupuloase ce devine, în secolele XVI-XVII, un fenomen de civilizație, cel puțin la un anumit nivel cultural. Să amintim că, între 1564 și 1663, cel puțin șase sute de autori catolici au compus tratate de cazuistică[1]. Deci pentru noii moraliști este vorba nu numai de a nu impune sufletelor jugul intolerabil a „ceea ce este cel mai sigur” acolo unde există îndoieli, ci de a le aduce confortul psihologic asigurat de opinia probabilă a doctorilor calificați.

Medina nu își ascunde intenția de a scoate conștiințele din îngrijorarea cu privire la opinia cea mai probabilă, a cărei detectare nu este întotdeauna ușoară. Suárez este

impulsionat de aceeași teamă de a impune sufletelor un jug de nesuportat. „Este extrem de greu ca omul să fie întotdeauna obligat la ceea ce este cel mai sigur, pentru că atunci ar trebui să postească întruna sau să restituie ori de cîte ori se îndoiește că este obligat să o facă.”[2] Ferdinand de Castro Palao, alt iezuit spaniol († 1633), vrea și el să evite ca viața morală să fie o continuă frămîntare. Dacă sînteți obligați, spune el în esență, să urmați opinia ce vi se pare cea mai probabilă fără a vă putea raporta la opinia probabilă a celorlalți, vă vedeți cuprins de mii de scrupule, silit la orice pas să vă schimbați conduita, fiindcă ba o opinie, ba cea opusă ei pare cea mai probabilă[3].

După publicarea *Provincialelor*, în reeditarea din 1659 a *Liber theologiae moralis*, Escobar adaugă următoarele rînduri la prefață: „Căci, dacă dau impresia că îmbrățișez opinii cam neînfrînate, nu o fac pentru că astfel exprim ceea ce gîndesc, ci expun ceea ce docții, fără a-și leza conștiința, vor putea aplica în practică pentru a liniști sufletele penitenților lor”. Totuși, nu își ascunde criteriile de alegere, scriind mai ales: „Din două maxime contrare referitoare la o problemă o aleg pe cea mai indulgentă și cea mai blîndă”. El mai declară în preambulul la *Universa theologia morales* (Lyon, 1652): „Diversitatea opiniilor în morală este jugul Domnului făcut mai ușor și mai blînd. În nesfîrșita-i bunătate, Providența a vrut să existe mai multe mijloace de a ne descurca în morală, iar căile virtuții să fie mai largi spre a verifica vorba psalmistului: «*Vias tua, Domine, monstra me*»”. Prin urmare, intenția mărturisită a probabiliștilor este aceea de a transforma în certitudini îndoielile morale ale credincioșilor, de a le oferi un fel de „tutiorism practic” și de a le aduce siguranța în acțiune.

Foarte atenți la problemele conștiinței individuale – în tratatele lor, acestea sînt obiectul unor dezvoltări mult mai ample decît în trecut –, ei profesează, cu mai multă forță decît predecesorii lor din Evul Mediu, însă pe urmele lui William Ockham, că libertatea este bunul propriu și

originar al omului. Drept corolar, ei pun în relief „principiul de posesiune” care trebuie să acționeze în favoarea libertății. Dacă există o îndoială între datoria de a executa un ordin și cea de a nu face nimic, „posesiunea libertății” dă preponderență celui de-al doilea drept și înlătură obligația îndoielnică. La fel, dacă există egalitate între obligația de a restitui și cea de a păstra, „posesiunea” conferă un drept ce o face să prevaleze pe aceasta din urmă. În plus, probabiliștii subliniază ceea ce am putea numi „tăcerile legii”, permițînd libera hotărîre individuală. Atît timp, apreciază Suárez, cît putem considera în mod probabil că nici o lege nu interzice sau nu prescrie o acțiune, putem spune că o asemenea lege nu este suficient propusă, nici promulgată[4].

Aceste începuturi explică formula revoluționară a lui Medina : dacă o opinie este probabilă, este permis s-o urmăm, chiar dacă opinia opusă este mai probabilă[5]. Deci nu este „ilicit” să acționăm împotriva propriei păreri spre a urma opinia susținută de „oameni foarte docți”. Este astfel lansată doctrina potrivit căreia opinia probabilă este sigură pentru conștiință, în opoziție evidentă cu noțiunea medievală de siguranță morală obiectivă.

În chestiunile nesigure referitoare la moravuri, apreciază iezuitul austriac Paul Laymann († 1653), la unison cu Medina și Suárez, fiecare poate acționa potrivit părerii pe care cei docți o consideră drept probabilă și sigură în practică[6]. Iar Castro Palao întărește, pe urmele lui Sanchez : „Cînd acționăm, spune el, după o opinie probabilă, acționăm după cea mai probabilă. Căci opinia mai probabilă este aceea că putem acționa după cea probabilă, omițînd-o pe cea mai probabilă”[7]. Pe aceeași linie, dominicanul Jean de Saint-Thomas († 1644) afirmă că putem acționa cu o probabilitate practică, „deși opusul apare mai probabil și mai sigur”, „chiar dacă partea contrară apare mai sigură și mai probabilă”, „chiar dacă partea cealaltă pare mai sigură și mai întemeiată sau mai probabilă”[8].

Trebuie să reținem ca un fapt istoric de mare importanță succesul tezelor probabiliste la sfîrșitul secolului XVI și în prima jumătate a secolului XVII. Ele domină predarea teologiei morale și practicarea confesiunii. Pe bună dreptate s-a scris că „cei mai mulți moraliști [ai timpului] adoptă probabilismul”[9]. Cînd iezuitul Antonio Escobar se întemeiază pe douăzeci și patru de mari nume ale Companiei pentru a face loc, în *Liber theologiae moralis*, tezelor celor mai avansate ale probabilismului, el exprimă, dacă putem spune așa, „stadiul problemei” la data cînd scrie (1644). Teologia morală tinde atunci să devină o culegere de opinii clasate după aparenta lor probabilitate. De unde înmulțirea, în lucrările specializate, a „rezolvărilor” de cazuri de conștiință.

Astfel, *Resolutiones morales* ale teatinului Antonin Diana († 1663) conțin nu mai puțin de 6.595 de „rezolvări” unde sînt tratate aproximativ 20.000 de cazuri de conștiință. Acest cleric sicilian se bucură la vremea sa de cea mai mare stimă, nu numai la Palermo, ci și la Roma, unde este sfetnicul apropiat al papilor Urban al VIII-lea, Inocențiu al X-lea și Alexandru al VII-lea. Om modest, el nu se gîndește să-și editeze „rezolvările”, elaborate mai întîi pentru el însuși. El le publică doar treptat – din 1629 pînă în 1659 – la cererea insistentă a prietenilor lui. În orice caz, semnificativă este difuzarea operei lui : trei ediții complete eșalonate din 1629 pînă în 1698 și șaisprezece ediții prescurtate între 1634 și 1677, apărute la Lyon, Veneția, Roma și mai ales Anvers[10]. Diana „înclină cel mai adesea spre blîndețe și nu arareori înclină mai mult decît se cuvine”[11] : aceasta este, în secolul XVIII, opinia sfîntului Alfons de Liguori, totuși adversar al rigorismului. Într-adevăr, probabilismul a lăsat loc unor derive laxiste, deși Medina a cerut, pentru ca o opinie să fie considerată „probabilă”, ca ea să aibă susținători înțelepți și rațiuni excelente.

O dată cu trecerea timpului, ne stă în putință să observăm în același timp pericolele și bogățiile revoluției introduse

de Medina și Suárez. Pe partea pericolelor, exista ispita de a despărți acțiunea de convingerea lăuntrică și de a înlocui propriul consimțămînt cu opinia autorilor. De unde riscul de „extrinsecism”, adică de detașare în raport cu propria conduită.

Mai apăreau și alte întrebări în legătură cu probabilismul : îndoiala înseamnă egalitate între două opțiuni posibile ? Îndoiala, neștiința și neobligația sînt echivalente ? În plus, era mare tentația de a crea asupra oricărei întrebări opinii probabile în funcție de cererea clientelei confesionalelor. La toate acestea se adăuga uneori, din partea cazuiștilor liberali, o preferință marcată pentru situațiile stînjenitoare. Era cazul lui Diana.

În sfîrșit, moștenirea ockhamismului cu privire la lege a avut un rol mai important ca niciodată în interiorul curentului probabilist. Într-adevăr, legea este definită de Suárez drept „un act de voință justă și dreaptă prin care superiorul vrea să oblige la a se face una sau alta”[12]. Deci ea este exterioară omului și departe de a fi, ca pentru sfîntul Toma, o poruncă a rațiunii. Decurg de aici o morală extrinsecă a obligației, un risc de legalism în alegerea între permis și interzis. Arta cazuiștilor indulgenți consta de multe ori în a permite, grație unor opinii probabile, ceea ce opinii mai probabile considerau interzis.

Dar dacă probabilismul a constituit infrastructura intelectuală a laxismului, în schimb trebuie să punem în relief aspectele sale pozitive și să amintim prin ce a contribuit la modelarea unei morale mai bine adaptate decît cea din trecut la ascensiunea civilizației occidentale. El sublinia, prin urmare, respectul datorat conștiințelor și necesitatea de a limita sfera obligației pentru a o proteja pe cea a libertății. El arăta într-un fel nou că omul moral nu este decît rareori în posesia unor certitudini fără fisură și că este greu, chiar și pentru specialiști, să deosebească probabilul de cel mai probabil.

Fără îndoială, autorul *Apologiei pentru cazuiști* nu se înșela cînd scria: „Spunem că numai mințile trufașe care cred că știu toate adevărurile, sau sufletele amăgite ce se conving că au tot felul de revelații condamnă opiniile probabile și afirmă că o opinie probabilă nu este suficientă pentru a acționa cu prudență și pentru a-l scuti de păcat pe cel ce o urmează”[13]. Probabilismul subînțelegea astfel că știința morală este făcută pentru acțiune și supusă condițiilor schimbătoare ale vieții. În sfîrșit, la antipozii laxismului îngrijorător pentru augustinieni, el putea deschide calea unor alegeri eroice prin care, cu toate riscurile și primejdiile, este luată hotărîrea cea mai puțin sigură și cea mai puțin probabilă, în ciuda părerii înțelepților.

Să transpunem, pentru o clipă, probabilismul în secolul XX. În iunie 1940, cînd De Gaulle a optat pentru neascultarea față de guvernul oficial al Franței, el s-a hotărît pentru opinia „cea mai probabilă” din punctul lui de vedere – și istoria i-a dat dreptate – dar cu siguranță „cea mai puțin probabilă” pentru majoritatea moraliștilor francezi din epocă. Aceeași observație este valabilă pentru conspiratorii germani din iulie 1944 care, desolidarizîndu-se de monstrul de la conducerea țării, au încercat să-l asasineze. În Germania timpului, cîți directori de conștiință ar fi recunoscut că, acționînd astfel, optau pentru părerea „cea mai probabilă”?

Note la Capitolul XII

1. J. Delumeau, *Le Péché et la peur*, pp. 350-358. Cifră dată de R. Taveneaux în *Histoire des religions*, 1972, vol. II, p. 1083.
2. Toate acestea după *D.T.C.*, vol. XIII, art. „Probabilism”, col. 468, 474-475, 491-492.
3. F. de Castro Palao, *Opus morale*, Veneția, 1702, prima parte, tr. 1, disp. 2, punct. 2, p. 5.
4. Fr. Suárez, *Opera*, Paris, ed. Vivès, 1856, vol. IV, p. 451, *De proxima regula bonitatis et malitiae humanorum*, disp. 12, sect. 6.
5. B. de Medina, *Expositio in primam secundae D. Thomae Aquinatis*, Veneția, 1602, q. 19, art. 6, p. 176.

6. P. Laymann, *Theologia moralis*, Veneția, 1702, cartea I, tr. 1, cap. V.
7. F. de Castro Palao, *Opus morale*, p. 5.
8. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, ed. Vivès, 1885, vol. VI, disp. 12, art. 3, p. 129.
9. *D.T.C.*, art. „Probabilism”, vol. XIII, col. 483.
10. H. Hurter, *Nomenclator...*, III, Col. 1191-1193.
11. Alfons de Liguori, *Theologia moralis*, vol. III, cartea VI, n° 257, p. 223.
12. Fr. Suárez, *Opera omnia*, V, *De legibus*, cartea I, cap. V; L. Vereecke, „Autonomie de la conscience...”, p. 26.
13. *Apologie pour les casuistes...*, p. 40.

CAPITOLUL XIII

Ofensiva împotriva probabilismului și răsturnarea rigoristă

Cronologia atacurilor împotriva probabilismului este sensibil aceeași cu cea a ofensivei împotriva laxismului. Nimic de mirare în aceasta, ținînd cont de frecventa îmbinare a celor două doctrine. Totuși, fiind vorba de primul dușman, începutul este fixat în 1656.

Într-adevăr, în acel an, la Roma, consiliul general al dominicanilor interzice călugărilor din ordin să răspîndească pe viitor „opiniile josnice, noi și puțin sigure" și să adopte „paradoxele" și „monstruozitățile" susținute de unii autori „moderni". Mai presus de toate, în 1656 au apărut primele *Provinciale*, din care a cincea și a șasea țintesc direct „doctrina opiniilor probabile" ce „înlătură scandalul crucii" și batjocoresc legea Domnului. Căci aceasta este „fără pată și întru totul sfîntă", „mereu una și invariabilă în toate timpurile și în toate locurile". Să amintim celebrul dialog:

> „Provincialul iezuit: La puține chestiuni nu veți descoperi că unul zice da, iar celălalt ba. Și în toate acele cazuri, și una, și cealaltă din opiniile contrare sînt probabile [...].
>
> – Dar, Părinte, îi spun eu, trebuie că atunci sîntem tare stînjeniți în a alege.
>
> – Cîtuși de puțin, spune el, nu avem decît să urmăm părerea cea mai bine primită.
>
> – Și care e, dacă cealaltă este mai probabilă?
>
> – Nu contează, spune el.

– Și dacă cealaltă este mai sigură?

– Nu contează, îmi mai spune Părintele: și uite cum se explică. Este Emmanuel Sa din Societatea noastră: «Putem să facem ceea ce credem că este permis după o opinie probabilă, deși contrariul este mai sigur. Or, opinia unui singur doctor important e de ajuns»”[1].

Pascal, apoi Nicole, adnotînd traducerea latină a *Provincialelor*, erau încredințați în plus, ca augustinieni convinși, că necunoașterea legii naturale pleacă de la un viciu (decurgînd din greșeala originară) și că atașamentul sincer față de o opinie morală falsă este un păcat. Pe deasupra, nici unul, nici celălalt nu luaseră în considerare cazul legii nesigure neobligatorii.

Sub dubla presiune de la Paris și Louvain, Alexandru al VII-lea, în 1665-1666, și Inocențiu al XI-lea, în 1679, au condamnat tezele probabiliste și, în același timp, au stigmatizat propozițiile laxiste. Precizăm principalele formule respinse:

„Cînd părțile adverse au în sprijinul lor opinii la fel de probabile, judecătorul poate accepta bani pentru a se pronunța în favoarea uneia și nu a celeilalte [1665-1666].”

„Trebuie să considerăm drept probabilă opinia unui autor recent și modern, atît timp cît nu s-a dovedit că este respinsă ca improbabilă de scaunul apostolic [1665-1666].”

„Consider probabil ca un judecător să poată judeca potrivit unei opinii chiar mai puțin probabile [1679].”

„În general, cînd acționăm bazîndu-ne pe o probabilitate fie intrinsecă, fie extrinsecă, oricît de slabă, cu condiția să rămînă între limitele probabilității, acționăm întotdeauna cu prudență [1679].”

„Cred că astăzi totul a fost cercetat mai bine și, de aceea, în orice materie și mai ales în morală, îi citesc și îi urmez cu mai multă plăcere pe autorii recenți decît pe cei vechi [...]. Doctrina legii trebuie căutată la cei vechi, iar cea a moravurilor, la moderni [1700].”

„Pe baza autorității unuia singur, putem adopta o opinie în practică, deși în virtutea principiilor intrinseci o considerăm falsă și improbabilă [1700].”

„Dacă un consultant vrea să-i răspundem potrivit opiniei celei mai favorabile, păcătuim nefăcînd-o [1700]”[2].

Și de această dată, ca în legătură cu formulele laxiste, cititorul modern rămîne perplex în fața propozițiilor condamnate. Indiscutabil, unele veneau în ajutorul conștiințelor neînfrînate. Totuși, probabilitatea în sine nu era definită. De altfel, orice mișcare de adaptare prin autorii „recenți” ai moralei la condițiile noi ale civilizației moderne era întîmpinată cu suspiciune. În sfîrșit, era refuzată autonomia conștiinței optînd de una singură pentru o soluție „mai puțin probabilă”.

În sens opus condamnărilor de mai sus, Alexandru al VIII-lea a dat sprijin, în 1690, celeilalte părți. El a respins în special opinia preferată a lui Nicole și a jansenîștilor, potrivit căreia „o necunoaștere de nedepășit a dreptului natural nu îl scuză pentru un păcat formal pe cel ce acționează conform ei, în starea de natură decăzută”[3]. Astfel, papa îi recunoștea erorii un fel de drept legitim. În plus, el a denunțat următoarea formulă, gîndită în mediul rigorist din Louvain: „Nu este permis să se urmeze opinia nici chiar cea mai probabilă dintre cele probabile”[4]. Extremiștilor care vedeau siguranță morală numai în alegerea soluției sigure, papa le răspundea declarînd permisă o anumită folosire a probabilității, adică adoptarea opiniei celei mai probabile între toate probabilele prezente. Dar aceste nuanțe nu au constituit pentru contemporani o victorie a probabilismului.

Condamnările – romane sau naționale – formulate cu vehemență împotriva laxismului și probabilismului între 1640 și 1700 au provocat o răsturnare rigoristă ale cărei multiple dovezi le putem culege din diverse locuri. În continuarea scrisorii din 1 ianuarie 1686 deja citată[5], Arnauld afirma, în legătură cu amînarea absolvirii și problemele conexe:

„Practica recomandată în această carte [*Frecventa Comuniune*] s-a stabilit treptat, astfel că au rămas puțini episcopi în Franța care să n-o fi indicat [...]. Cei mai celebri predicatori, chiar iezuiți, își fac o onoare din a lăuda din amvon amînarea absolvirii, ocaziile apropiate și alte lucruri asemănătoare, așa că acum aproape nimeni nu mai îndrăznește să vorbească împotriva lor"[6].

Arnauld avea cu atît mai multe motive să se exprime așa cu cît, asupra multor chestiuni, cei ce au redactat decretul roman din 1679 nu făcuseră decît să traducă întocmai textul *Teologiei morale a iezuiților*[7]. Aceștia, loviți în plin de succesul *Provincialelor*, au dat înapoi față de pozițiile lor anterioare, iar unul din superiorii lor generali, Tirso Gonzalez, în fruntea Companiei din 1687 pînă în 1705, s-a remarcat chiar prin acțiunea lui viguroasă și nu întotdeauna nimerită împotriva tendințelor laxiste[8]. Un iezuit, părintele de La Colombière († 1682), îndrumătorul spiritual al sfintei Marguerite-Marie, avertiza într-o predică: „Două greșeli, în care cădem aproape cu toții, fac inutile cele mai multe din confesiunile noastre: ne credem mai nevinovați decît sîntem; ne credem convertiți, și nu sîntem"[9].

La sfîrșitul secolului XVII și începutul secolului XVIII, abundă punerile în gardă clericale împotriva confesiunilor rele, a recurgerii la circumstanțele atenuante, a primejdiei de a recădea mereu în aceleași greșeli... *Conferințele ecleziastice de la Amiens* (1695) cer ca „păcătosul să cerceteze gravitatea greșelii în funcție de loc, timp, persoanele cu care a păcătuit, starea lui particulară, încăpățînarea în rău, știința pe care o avea asupra acesteia, răutatea dovedită atunci cînd a comis-o. După ce a aflat astfel mărimea păcatului, dacă vrea să și-l facă pe Dumnezeu binevoitor, trebuie să mărturisească diversitatea de circumstanțe, din care cele mai multe sînt agravante, după cum se poate vedea cu ușurință"[10]. Iată-ne în plină pastorală a fricii.

Conferințele ecleziastice ale diocezei de Luçon (1698-1702) nu sînt mai încurajatoare. Citim în ele: „Amăgirea că putem

recădea în aceleași păcate fără a ne teme că vom fi damnați, cu condiția să fim hotărîți să le mărturisim, este atît de răspîndită printre creștini, încît pastorii, directorii de conștiință și predicatorii ar putea prea ades să se folosească de raționamentul sfîntului Pavel și al lui Tertullian pentru a le deschide ochii"[11].

Dăm în continuare un extras din „consultațiile" date la începutul secolului XVIII de doi severi doctori de la Sorbona, Augustin Delamet și Germain Fromageau:

> „Confesiunea este nulă și sacrilegă, atunci cînd penitentul nu este destul de îndurerat pentru păcatele sale, fie și veniale [...].
>
> Se întreabă unii dacă nu este un sacrilegiu confesiunea unei persoane care recunoaște la tribunal numai păcatele veniale în care, după o cercetare serioasă, știe foarte bine că va recădea, cu riscul vieții.
>
> Răspunsul este acesta: Presupunînd că această confesiune este nulă, după toate aparențele, sacrilegiul comis atunci de persoana respectivă ar fi un păcat de moarte și nu numai venial, deși era o confesiune doar a păcatelor veniale. Într-adevăr, în această ocazie, ea ar comite o gravă necuviință împotriva sacramentului făcîndu-l nul, astfel încît cuvintele absolvirii, pe care confesorul le-ar rosti în timp ce ar da-o, ar fi nule și fără consecințe"[12].

Cei doi autori, ale căror „consultații" au fost regrupate într-un voluminos *Dictionnaire des cas de conscience* (*Dicționarul cazurilor de conștiință*), dădeau încă din prefață o regulă generală: „Cînd este vorba să judecăm păcatele, spune sfîntul Augustin, nu avem voie să folosim balanțe înșelătoare"[13].

Din 1690, Msr Nicolas Colbert, arhiepiscop de Rouen, impusese clerului său, ca autori de consultat în materie de confesiune, pe Genet, Alexandre și Sainte-Beuve, adică

niște cazuiști foarte aspri[14]. Decretele Adunării clerului din 1700 au fost întîmpinate cu o „deferență unanimă"[15] în Franța și în străinătate. La mijlocul secolului XVIII, Concina, consilierul lui Benedict al XIV-lea în acest domeniu, vorbea întotdeauna cu entuziasm despre „prea sfinții și docții Părinți" reuniți la Saint-Germain pentru a condamna laxismul[16].

S-a subliniat pe bună dreptate că pro-janseniștii nu au deținut monopolul asupra moralei rigoriste. Printre lucrările severe, dar fără a fi suspecte de jansenism, publicate în Franța după 1700, găsim în special *Teologia* zisă *de la Poitiers* (*Théologie de Poitiers*, 1708), *Theologia moralis universalis* (1726) a iezuitului Paul-Gabriel Antoine, *Instructiones theologiae* (1744-1745) ale lazaristului Pierre Colet și *Theologia dogmatica et moralis* a profesorului de teologie Louis Bailly (1730-1808).

Cu privire la cartea cunoscută sub titlul de *Teologia de la Poitiers*, un autor recent ne asigură că „acest manual fără pretenții a bătut toate recordurile de longevitate, de vreme ce *Teologia de la Toulouse* nu-i decît o reluare a sa sub altă formă, iar ultimele ei avataruri ne duc pînă în zorii secolului XX"[17]. Din 1763, a circulat în majoritatea seminariilor franceze[18]. *Theologia moralis universalis* a părintelui Antoine a fost aleasă de Benedict al XIV-lea ca text oficial pentru colegiul Propagandei. În 1818[19], încă mai era tipărită în Franța. Se pare că tratatul lui Colet a folosit frecvent drept carte a învățătorului în seminarii înainte și după Revoluție[20]. Cît despre *Theologia dogmatica et moralis* de Louis Bailly, apărută în ajunul Revoluției, a cunoscut mai mult de 20 de retipăriri eșalonate între 1804 și 1825[21].

La mijlocul secolului XVIII, dominicanul Billuart, autor al unei *Summe* modernizate a sfîntului Toma, constată în mod semnificativ:

> „Din anul 1699 pînă în prezentul an 1747, foarte puțini au scris în favoarea probabilismului și, dimpotrivă, mulți pentru probabiliorism; și dacă ne referim la

teologi, atît cei ce scriu, cît și ceilalți, vedem zilnic cum mulți trec de la probabilism la probabiliorism, în vreme ce nimeni nu vine de la probabiliorism la probabilism; încît, dacă P. Henno a putut spune că în vremea lui, adică în 1710, erau douăzeci de probabilioriști contra unui probabilist, astăzi putem spune că sînt patruzeci de probabilioriști contra unui probabilist"[22].

Evident, Billuart susținea că, dacă o opinie mai puțin probabilă și mai puțin sigură se află în concurență cu o opinie mai probabilă și mai sigură, trebuie s-o alegem pe cea din urmă: este probabiliorismul. În preajma Revoluției, Louis Bailly declara cu încredințare: „Nu iertăm păcatul [...] celor ce ar îndrăzni să revină la probabilismul deja combătut prin numeroasele critici ale suveranilor pontifi și ale clerului galican".

Dar în fața teoriilor stătea și va sta mereu obstacolul încăpățînat al realității cotidiene. Toate chestiunile întîlnite în paginile prcedente și care erau legate între ele – amînarea absolvirii, îndepărtarea ocaziilor de a păcătui, recăderea în aceleași greșeli, aprecierea circumstanțelor (agravante sau atenuante), evaluarea gravității faptelor noastre vinovate, luarea hotărîrilor celor mai sigure – nu puteau fi rezolvate numai în cabinete. Cînd se va încerca impunerea lui la nivelul maselor, rigorismul sub toate formele sale se va lovi neîncetat de umila trăire a oamenilor de rînd. În această privință, merită să cităm după Jean Guerber[23] cîteva extrase din scrisorile Msr Le Camus, episcop jansenizant totuși, din Grenoble, în anii 1671-1707. Fiind îngrijorat de generalizarea amînării absolvirii, el scria:

„Mi-ar trebui două-trei sute de ani pînă să administrez acest sacrament într-o dioceză atît de întinsă ca a mea[24] [...].

[Arnauld] însuși este de acord cu mine că, în practică, tuturor acestor maxime li se aduc multe atenuări; că în vremurile cele mai rînduite au existat mari temperări[25] [...].

Cei numiți *potentissima et efficacissima vocatione* să urmeze această înclinație de-a lungul întregii lor vieți, să fie în continuă rugăciune de mulțumire, să răspundă cu statornicie ardorii ce îi însuflețește, dar în același timp să-i înțeleagă pe cei ce merg în pas mai domol și să ia aminte să nu-i ducă la disperare cerîndu-le la începutul convertirii lor lucruri de care încă nu sînt în stare. Turmele lui Iacob trebuie mînate încet, cu binișorul, de frică să nu le sleim de puteri și să le facem astfel incapabile să meargă mai departe”[26].

Note

1. Pascal, *Œuvres*, IV, p. 312. E. Sa, *Aphorismi confessariorum ex variis doctorum sententiis collecti*, Lyon, 1618, p. 190.
2. *Cf.* art. „Probabilism” din *D.T.C.*, XIII, col. 555-556.
3. *Ibid.*, col. 547.
4. *Ibid.*, col. 548.
5. *Cf.* mai sus, p. 72.
6. Aceeași referință ca la pagina 81, n. 4.
7. J. Guerber, *Le Ralliement...*, p. 34.
8. *Cf.* G. Cacciatore, *S. Alfonso de Liguori...*, pp. 363-364. L. von Pastor, *Storia dei Papi*, XIV, II, pp. 456 și urm. *D.T.C.*, XIII, art. „Probabilism”, col. 537-547.
9. Cl. de La Colombière, *Sermons*, Paris, 1757, 6 vol., V, p. 34.
10. *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens*, 1695, p. 140.
11. *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Luçon*, Lyon, 1698-1702, 15 vol., XV, p. 250.
12. A. Delamet, G. Fromageau, *Résolutions de plusieurs cas de conscience...*, 2 vol., Paris, 1714, I, pp. 234-236.
13. Id. și Id., *Dictionnaire des cas de conscience*, Paris, 1733, 2 vol., prefață, p. VIII.
14. G. Cacciatore, *S. Alfonso de Liguori...*, p. 36.
15. *Ibid.*, p. 365.
16. *Ibid.*
17. J. Guerber, *Le Ralliement...*, p. 72.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, p. 64.
20. *Ibid.*, p. 70.
21. *Ibid.*, p. 58.

22. CH. BILLUART, *Summa sti Thomae hodiernis, academiarum moribus accomodata*, ed. I, Liège, 1746-1751. Ed. consultată : Paris, 1861, *Tractatus de actibus humanis*, vol. IV, dissert. 6, p. 219.
23. J. GUERBER, *Le Ralliement...*, pp. 90-92.
24. A. INGOLD, *Lettres du cardinal Le Camus...*, Paris, 1892, p. 159.
25. *Ibid.*, p. 20.
26. *Ibid.*, pp. 14-15.

CAPITOLUL XIV

Sfîntul Alfons de Liguori: cumpătare și bunăvoință*

Cercetări punctuale însă convergente par să demonstreze că rigorismul în confesional, ce era încă regula la începutul secolului XIX, a fost atunci o cauză importantă a abandonării sacramentelor[1]. Așadar, Biserica catolică și-a dat seama – însă lent – că trebuia să revină la metode mai moderate: cele recomandate de la mijlocul secolului XVIII de întemeietorul redemptoriștilor, sfîntul Alfons de Liguori (1696-1787).

Nu fără a întîlni numeroase dificultăți, acesta a fost inițiatorul unei „revoluții copernicane" în practicarea confesiunii. Fără a face concesii laxismului, el a încercat să-i liniștească, să-i calmeze, să-i potolească pe penitenți. La sfîrșitul secolului XIX, Adolf von Harnack († 1930), teolog și istoric luteran, putea afirma într-un pătrunzător rezumat:

> „Liguori este exact antiteza lui Luther și, în catolicismul roman, a luat locul sfîntului Augustin [...]. Dacă rămîne foarte departe de probabiliștii cinici ai secolului XVII, totuși le-a acceptat în întregime sistemul și, într-un număr incalculabil de probleme – pînă la divorț, jurămînt fals, crimă –, a știut să schimbe inacceptabilul în greșeli veniale. Nici un Pascal nu i s-a ridicat împotrivă în secolul XIX; din contra, de la un an la altul, a sporit autoritatea lui Liguori, noul Augustin"[2].

---

* Acest capitol a apărut în lucrarea colectivă *Alfons de Liguori, pasteur et docteur*, Paris, Beauchesne, 1987, pp. 138-159 („Morala și pastorala sfîntului Alfons. Bunăvoință și cumpătare").

Această amplă perspectivă istorică ne îndeamnă să arătăm în ce fel sfîntul Alfons a clintit, ba chiar a răsturnat mişcarea care, de la începutul secolului XVII, purtase morala catolică (şi nu numai jansenistă) spre rigorism. El însuşi primise la seminar educaţia rigidă obşnuită în vremea lui. A început prin a fi „probabiliorist”. Însă activitatea pe teren l-a îndepărtat din ce în ce mai mult de poziţii care i s-au părut de nesusţinut în practică. La începutul secolului XIX, apărătorii sfîntului Alfons, care vîsleau atunci împotriva curentului, au pus în evidenţă tocmai faptul că ascetul napolitan – căci era foarte aspru cu el însuşi – nu scrisese decît „după treizeci de ani de exercitare a funcţiei ecleziastice” şi în misiuni, lucru foarte rar pentru ceilalţi autori[3]. Ei insistau asupra „îndelungatei experienţe a sfîntului şi savantului episcop care şi-a îndeplinit fără întrerupere funcţia pînă la nouăzeci şi unu de ani”[4].

Sfîntul Alfons nu a reuşit să-şi elaboreze „sistemul” decît după îndelungate tatonări şi cu preţul unei munci asidue. Prima formă (din 1748) a *Teologiei morale* era constituită doar din „însemnări” la lucrarea unui iezuit german, Busembaum. Apoi, alte opt ediţii eşalonate din 1753 pînă în 1785 au transformat singurul in-quarto de la început în trei in-folio grele, unde au putut fi reperate 70.000 de trimiteri la aproximativ 800 de autori[5].

Între 1757 şi 1767, morala alfonsiană îşi capătă adevărata consistenţă. 1757 este data de publicare în italiană a *Îndrumării practice pentru un confesor*, imediat tradusă în latină sub titlul *Homo apostolicus* (118 editări pînă în zilele noastre). De aici a rezultat *Ghidul confesorului pentru îndrumarea oamenilor de la ţară* (1764). În 1762 apare în italiană *Despre folosinţa moderată a opiniei probabile*, iar în 1767, a şasea ediţie la *Theologia moralis*, de-acum bogată în teze esenţiale ale autorului, devenit între timp (1762) episcop de Sant'Agata de'Goti.

În cursul acestor ani decisivi – şi ulterior, de altfel – sfîntul Alfons s-a apropiat treptat de poziţiile iezuiţilor

moderați, în special de concepția lor asupra libertății. Nu și-a ascuns datoria față de ei, scriind în 1756: „Dacă susțin vreo opinie rigidă contra unui scriitor iezuit sau a altuia, o fac aproape întotdeauna bazîndu-mă pe autoritatea altor scriitori din această Companie. De altminteri, mărturisesc că de la ei am învățat puținul pe care l-am pus în cărți. Căci în materie de morală (nu voi înceta s-o repet), ei au fost și sînt încă maeștrii mei”[6]. Cînd Compania a fost suprimată de Bourboni, apoi de Roma, sfîntul Alfons a trecut, în mod logic, drept un „iezuit deghizat”, iar *Teologia morală* i-a fost interzisă în Spania și Portugalia.

Putem rezuma în două formule aportul întemeietorului redemptoriștilor în domeniul moralei: cumpătare și bunăvoință. Ediția din 1762 a *Teologiei morale* conține următorul avertisment semnificativ: „Se va întîmpla destul de frecvent ca, în această carte, să nu fiu de acord cu toată lumea. Susținătorii blîndeții sau ai asprimii mă vor considera ori prea sever, ori prea indulgent. Prea sever, pentru că m-am ținut la distanță de numeroși autori de vază. Prea indulgent, pentru că am aprobat opinii favorabile libertății”[7].

Această declarație merită a fi completată cu altele două ce denotă un adevărat curaj la autorul lor, ținînd cont de contextul catolic al timpului: „M-am străduit mereu să las rațiunea să treacă înaintea autorității” și: „Nimic nu trebuie impus oamenilor sub amenințarea unei grave greșeli, fără să existe un motiv evident”[8]. Părintele Rey-Mermet a scris pe bună dreptate că sfîntul Alfons era în această privință un „om al Luminilor”. El a fost astfel și prin deculpabilizarea neștiinței de nedepășit. În cazul unei asemenea ignoranțe, sfătuiește sfîntul Alfons, confesorul nu trebuie să-l avertizeze pe penitent cu privire la culpabilitatea faptelor anterioare, cel puțin cînd prevede că mustrarea va fi inutilă. Altfel, va transforma într-un dușman al lui Dumnezeu pe cineva care comitea păcate în mod formal, dar nu real[9].

Întemeietorul redemptoriștilor a făcut să progreseze teologia căsătoriei ? Nu este sigur. În vreme ce Sanchez, Diana și alți laxiști susținuseră, ca o opinie probabilă, legitimitatea raporturilor sexuale între soți „pentru plăcere"[10] (propoziție condamnată de Inocențiu al XI-lea în 1679), sfîntul Alfons încă privește plăcerea cu suspiciune. Firește, el se îndepărtează de augustinism – ceea ce este important în epoca lui – în măsura în care nu mai vede în procreație singurul scop al căsătoriei. Dar, cu siguranță stînjenit de condamnarea lui Inocențiu al XI-lea, se limitează, după cum notează J.T. Noonan, la o „doctrină de tranziție încă destul de confuză". El păstrează concepția foarte culpabilizantă a păcatului cărnii, concepție proprie Bisericii din vremea lui, în orice caz pentru sexualitatea din afara căsătoriei. De unde următorul avertisment – stupefiant în opinia noastră – dat confesorilor :

> „Să se păzească de a le permite logodnicilor să meargă în casa logodnicelor, iar tinerelor, ca și părinților lor, de a-i primi pe logodnici. Căci arareori se întîmplă ca în asemenea ocazii tinerii să nu ajungă la cuvinte sau gînduri rușinoase, toate privirile și vorbele dintre logodnici fiind incitare la păcat. Moralmente, este imposibil să discute între ei fără să se simtă stîrniți la fapte rușinoase* care au loc apoi în viața de căsătorie"[11].

În *Ghidul confesorului pentru îndrumarea oamenilor de la țară*, sfîntul Alfons face o remarcă de bun simț, și anume că un păcat de moarte cere deplina cunoștință, întregul consimțămînt și, în sfîrșit, gravitatea situației. Dar, potrivit doctrinei aflate atunci în circulație, el avertizează că „gravitatea există întotdeauna în lucruri a căror lipsă de importanță nu diminuează cu nimic răutatea păcatului,

* Am tradus *ad litteram* acest pasaj al sfîntului Alfons. Dar trebuie să înțelegem : „fapte rușinoase" cînd sînt realizate în afara căsătoriei.

cum se întîmplă în apostazie, necurăție, simonie și sperjur"[12]. Așadar, să nu schițăm o siluetă prea simplă și prea blajină a sfîntului Alfons.

Cert este faptul că decisiva sa contribuție în materie de morală a înclinat de partea bunăvoinței. Proiectul lui global a fost acela de a face poruncile lui Dumnezeu și ale Bisericii acceptabile pentru mase, iar obligația confesiunii – cît mai suportabilă. În secolul XIX, un anonim rigorist îi va reproșa că „s-a înșelat vrînd să atenueze, poate prea mult, pedepsele sfintelor noastre legi", această „amăgire" provenind din „excesiva lui dorință de a face cît mai multe persoane să meargă pe căile mîntuirii"[13]. Într-adevăr, această intenție explică interpretarea lui suplă a poruncii confesiunii anuale. După normele conciliului de la Trento[14], sîntem obligați, în sens strict, numai la confesiunea păcatelor de moarte. Prin urmare, apreciază sfîntul Alfons, cel vinovat doar de greșeli veniale nu trebuie neapărat, potrivit regulii, să le mărturisească preotului. Totuși, este bine s-o facă de Paști[15].

Dar dacă am comis un păcat de moarte, trebuie să-l mărturisim imediat sau să așteptăm perioada pascală? Cu siguranță, sfîntul Alfons consideră că prima soluție este mai bună. Totuși, constată că mulți oameni din popor nu cred că îl ofensează pe Dumnezeu amînîndu-și confesiunea pînă de Paști și scrie într-o formulă ușor ocolită, dar al cărei sens general este clar: „Nu tăgăduiesc faptul că păcătoșii, mai ales dacă sînt inculți, pot fi iertați, pe motivul nebăgării de seamă, pentru confesiunea întîrziată a păcatului lor, în majoritatea cazurilor și chiar aproape întotdeauna"[16]. Sfîntul Alfons mai consideră că nu trebuie să cerem decît cu prudență o confesiune generală unui penitent ale cărui confesiuni precedente pot părea îndoielnice. Întemeindu-se pe iezuitul Paolo Segneri, afirmă: „Este necesar să fim foarte atenți să nu impunem penitenților repetarea confesiunilor, decît atunci cînd din punct de vedere moral nu au fost valide"[17].

Cu privire la amînarea absolvirii, sfîntul Alfons combate cu fermitate rigorismul venit de la Arnauld. Nu pentru că ar vrea să dea iertarea pe degeaba, fără a-i cere penitentului semne serioase de contriție. Însă preotului îi revine sarcina de a le aprecia în funcție de o „probabilitate prudentă". „Certitudinea morală" nu îi este absolut necesară, „altminteri aproape nimeni nu ar mai putea fi absolvit" – să notăm în treacăt această punere în gardă. Confesorul va aprecia „cu prudență și după toate probabilitățile dacă penitentul este bine intenționat"[18], o confesiune spontană fiind, de altfel, un semn de contriție, „numai dacă nu îl împiedică, în sens contrar, o certă trufie"[19]. În schimb, este preferabil să fie amînată absolvirea unui penitent ale cărui intenții sînt îndoielnice. Dar și în acest caz, conform tradiției binevoitoare anterioare rigorismului, sfîntul Alfons admite o absolvire „condiționată", dacă penitentul „este în pericol de moarte sau dacă avem motive să ne temem că nu se va mai întoarce să se confeseze și va zăcea în păcate"[20].

Recomandările legate de amînarea absolvirii preferate atît de Arnauld, cît și de sfîntul Carol Borromeo se bazau în special pe certitudinea frecventelor recăderi ale păcătoșilor în aceleași greșeli. În vremea sfîntului Alfons, deosebirea explicată mai sus[21] între „habitudinar" și „recidiv" este bine stabilită, iar *Theologia moralis* amintește în ce constă ea[22] : „habitudinarul" mărturisește pentru prima oară un păcat pe care îl comite frecvent ; „recidivul" recade în aceeași greșeală după ce a mărturisit-o deja.

Această definiție o dată readusă în memorie, desigur, pentru a nu răsturna categoriile recunoscute la vremea lui, sfîntul Alfons nu se oprește deloc la cazul simplului „habitudinar" : trebuie absolvit dacă prezintă semnele obișnuite de contriție și de hotărîre fermă[23]. Întreaga lui atenție se îndreaptă asupra „recidivului" (20 de coloane față de una pentru *consuetudinarius*)[24]. Grijuliu ca întotdeauna să

urmeze calea de mijloc şi să nu cedeze nimic laxismului, el detaliază toate „semnele" de sinceră căinţă pe care trebuie să le dea recidivul.

Totuşi, ca un alt mare misionar italian din secolul XVIII, şi anume Leonard de Port-Maurice – iar potrivirea între cei doi oameni de teren merită subliniată – sfîntul Alfons apreciază, în linii generale, că recăderile, chiar destul de frecvente, nu sînt incompatibile cu hotărîrea fermă şi, prin urmare, sînt susceptibile de absolvire. Este vorba aici de o pastorală opusă celei a rigorismului. Adresîndu-se confesorilor, Leonard de Port-Maurice scria:

> „Nu pretind ca penitenţii să se poată lăsa dintr-o dată de un obicei învederat; cer doar cîteva strădanii necesare din partea lor pentru a-l dezrădăcina. Dacă, în cursul zilelor de amînare, recad în greşelile lor obişnuite, dar de mai puţine ori, nu pregetaţi să le acordaţi absolvirea, pentru că aceste recăderi provin mai mult din slăbiciune decît din răutate. Puţina îndreptare vă încredinţează că există nădejde pentru o îndreptare mai perfectă"[25].

Obişnuit şi el cu cazurile concrete, sfîntul Alfons consideră, la rîndul său, suficientă diminuarea căderilor penitentului şi constată că adesea absolvirea este un leac mai bun decît amînarea ei:

> „Dumnezeu vine mai mult în ajutorul celui cu obiceiuri proaste. De aceea, îmbunătăţirea trebuie aşteptată mai degrabă de la harul sacramentului decît de la amînarea absolvirii [...].
>
> Unii autori, se pare, care vor să salveze sufletele numai pe calea asprimii, spun că recidivii devin mai răi, cînd au fost absolviţi înainte de a se fi îndreptat. Totuşi, domnilor învăţaţi, aş dori să ştiu dacă toţi recidivii trimişi înapoi fără absolvire şi fără harul sacramentului se întăresc şi se fac cu toţii mai buni. În misiuni, am

cunoscut o mulţime de penitenţi care, trimişi înapoi fără absolvire, s-au dedat viciului şi disperării şi vreme de ani îndelungaţi au evitat să se confeseze"[26].

Dezvoltînd şi amplificînd aceeaşi pastorală, viitorul cardinal Gousset, cel care, în secolul XIX, va răspîndi în Franţa morala liguoriană, va insista asupra ideii că „sacramentele sînt făcute pentru oameni" şi „nu invers"[27].

Lucrările clasice asupra confesiunii, deci şi cele ale sfîntului Alfons, asociază în mod logic ocaziile de păcat, recăderile şi amînarea absolvirii. Fiind vorba de cele dintîi, episcopul napolitan ocupă, ca întotdeauna, o poziţie centristă. Este necesar, crede el, să amînăm absolvirea celui care nu se străduieşte cu hotărîre să evite ocaziile ce-l determină de obicei să păcătuiască. Însă ţinînd cont de asprimea oficial recomandată la timpul respectiv, este important să subliniem nuanţele prin care temperează regula. Într-adevăr, el deosebeşte „ocazia voluntară uşor de evitat" de „ocazia necesară, evitabilă numai cu mare pagubă sau scandal" ; „ocazia îndepărtată, adică aceea în care păcătuim rareori, de cea apropiată, cînd căderea a fost întotdeauna frecventă" ; şi, în sfîrşit, ocazia care este „în viaţa însăşi" de cea care nu este.

Desigur, aceste diferenţieri nu sînt noi ; ultima, în special, se găseşte în *Instrucţiunile* sfîntului Carol. Dar sfîntul Alfons, poate mai mult decît alţii, formulează în marginea lor îndemnuri la prudenţă adresate confesorilor. În cele din urmă, aceştia sînt cei mai buni judecători ai cazurilor particulare şi „medicii spirituali" ai penitenţilor : ei trebuie „să le aplice remediile cele mai potrivite pentru vindecarea lor". Obligaţia de a evita ocaziile de a păcătui nu ar putea fi rigidă şi absolută. Nu întotdeauna l-am putea constrînge pe un penitent să se îndepărteze de ocaziile „necesare" incluse în ţesătura vieţii cotidiene. Atunci, trebuie recomandate alte remedii : recurgerea la sacramente, rugăciunea, atitudinile vigilente. Înainte de a amîna o absolvire,

preotul va avea în vedere şi cazul în care „penitentul nu poate înceta să comunieze fără a fi dezonorat”[28].

Pe scurt, amînarea absolvirii nu poate fi legată automat de evitarea, imposibilă în realitate, a tuturor ocaziilor de păcat. „Ocazia păcatului, va scrie în secolul următor Msr Gousset făcînd referire la sfîntul Alfons, nu este la drept vorbind un păcat în ea însăşi şi nu atrage după sine necesitatea de a păcătui. Ocazia nu este cîtuşi de puţin incompatibilă cu o adevărată căinţă şi o hotărîre fermă de a nu recădea.”[29]

Alături de „ocaziile” păcatului, mai există şi „circumstanţele” în care este comis : o altă bătaie de cap, după cum am spus, pentru confesori şi penitenţi deopotrivă. Aceştia din urmă sînt obligaţi să declare circumstanţele care, fără a schimba felul păcatului, îi „agravează” sensibil răutatea ? Mulţi, chiar printre cei clasaţi în rîndurile binevoitorilor, au înclinat spre răspunsul afirmativ, mai ales Melchior Cano, Soto, Suárez, Sanchez, Abelly. Lor li se alăturau, în această privinţă, rigorişti ca Genet, Colet, Concina...

Delimitîndu-se de o poziţie ce putea duce sufletele scrupuloase la introspecţii istovitoare, sfîntul Alfons opinează în sensul opus. Ca sfîntul Toma, sfîntul Antonin, Azpilcueta sau Vasquez, el afirmă : „După mine, părerea cea mai probabilă este aceea care neagă obligaţia de a mărturisi circumstanţele agravante”[30]. Cu aceeaşi grijă de a le uşura credincioşilor povara confesiunii, el ne asigură că nu sîntem obligaţi să declarăm păcate asupra cărora avem serioase îndoieli că le-am fi comis[31], nici să dăm buzna în confesional pentru a reveni asupra unor omisiuni de bună credinţă. Va fi suficient să aşteptăm viitoarea confesiune pentru a mărturisi greşelile uitate[32].

Păcatele enunţate de penitent sînt de moarte sau veniale ? Această întrebare era şi ea foarte stînjenitoare. Referindu-se la îndelungata sa experienţă de misionar la ţară, sfîntul Alfons ştie că, de foarte multe ori, oamenii nu sînt în stare să facă ei singuri deosebirea. „Penitenţii fără

ştiinţă de carte, scrie el, [...] răspund la întîmplare şi spun ce le vine la gură; este ceea ce demonstrează experienţa, după cum am văzut eu însumi de un milion de ori. Căci atunci cînd confesorul le pune aceeaşi întrebare [îşi apreciază greşeala drept venială sau de moarte?] o clipă mai tîrziu, răspund exact pe dos."[33] Ceea ce ar însemna, dacă citim printre rînduri, că multe persoane mărturisesc greşeli ce pot părea de moarte confesorului, dar pe care autorii lor nu le comiseseră în deplină cunoştinţă de cauză.

Sfîntul Alfons susţine cu siguranţă că o greşeală venială poate deveni de moarte în mai multe feluri. Dar, în acelaşi timp, el atrage atenţia confesorilor că, invers, o greşeală de moarte poate deveni venială în trei moduri: „Fie pentru că nu a existat deplina percepţie, cum i se întîmplă celui care nu s-a trezit de-a binelea, sau este foarte zăpăcit, sau suferă de vreo tulburare neprevăzută, astfel încît nu acţionează în deplină cunoştinţă; fie întrucît consimţămîntul nu este perfect şi deliberat; fie, în sfîrşit, fiindcă situaţia în sine este lejeră"[34].

Foarte semnificativ este avertismentul următor, ce trimite la un aspect frecvent în Italia timpului: „Dacă penitentul ia drept un păcat ceea ce nu este de fapt, confesorul trebuie să-l înveţe. Trebuie să remarcăm aici că blasfemia împotriva morţilor nu este un păcat grav, la fel cum nu este un păcat grav să spui: «*potta** *di Dio*», fiindcă această expresie nu este în limba toscană decît o simplă interjecţie arătînd nerăbdarea"[35]. Sfatul poate fi apropiat de cel al lui Valère Régnault, citat mai sus: „Confesorul trebuie să ia aminte să nu exagereze prea mult enormitatea păcatelor auzite de el la confesiune"[36].

În această linie de conduită, cum să nu subliniem ceea ce spune sfîntul Alfons despre adulter la ţăranii italieni? El constată că aceştia „nu-i cunosc răutatea". Deci putem „presupune că mustrarea [pentru acest păcat] va fi puţin

* Cuvînt vulgar toscan desemnînd sexul femeii.

folositoare". Prin urmare, nu este oportun să-i mustrăm pe cei ce comit în mod obișnuit acest păcat. Ne găsim aici în fața unei neștiințe de nedepășit.

Aceasta ne îndeamnă la o digresiune și ne face să percepem decalajul, deosebit de mare în epoca rigorismului, între exigențele morale ale clerului – tocmai am văzut că sfîntul Alfons se detașează de ele – și sentimentul de culpabilitate al credincioșilor. În 1666, Pavillon, episcop jansenist din Alet, le cere preoților săi să refuze absolvirea anumitor dansatori din dioceză. Căci dansul lor este astfel că, „săltîndu-le pe fete în chip mîrșav, băieții le dezgolesc în ochii asistenței, ai trecătorilor, ca și ai lor înșile, ceea ce pudoarea obligă să se ascundă cel mai bine; ei le ridică pînă la nivelul capului lor, cu o anumită învîrtitură, ceea ce face ca fustele să se umfle și să se ridice, în așa fel încît le descoperă o parte a corpului; prin aceasta nu numai buna-cuviință creștinească este rănită de moarte, ci și moralitatea publică este cumplit de ofensată"[37]. O sută cincizeci de persoane, mai ales gentilomi, constituie atunci un „sindicat" de protest împotriva cererii episcopului care „printr-o severitate excesivă se opune celor mai nevinovate distracții și le transformă în delicte"[38].

Sfîntul Alfons, la care ne întoarcem, a trebuit să înfrunte un curent puternic cu privire la penitența de aplicat păcătosului. Firește, el avea de partea lui – adică de partea unei anumite blîndeți – autoritatea mai multor nume mari, pe care nu a ezitat să le invoce[39]. Sfîntul Toma scrisese: „Așa cum medicul nu prescrie un remediu atît de puternic încît, din cauza slăbiciunii organismului, să dea naștere unui pericol și mai mare; tot astfel preotul, printr-o inspirație divină, nu impune întotdeauna pedeapsa cuvenită pentru un păcat, pentru a nu-l aduce pe un bolnav la disperare și pentru a nu-l îndepărta cu totul de la penitență"[40]. În altă parte declarase: „Este mai sigur să impunem o penitență mai mică în locul celei meritate decît una

mai mare. Mai uşor sîntem iertați de Dumnezeu pentru o îndurare din belşug decît pentru o severitate prea mare”[41].

Gerson, sfîntul Antonin şi sfîntul François de Sales opinaseră în acelaşi sens şi susţinuseră că păcătosului trebuie să i se dea doar o penitenţă deplin acceptată de el, dar pe care o va îndeplini cu exactitate. Sfîntul Carol li se alătura, situîndu-se la egală distanţă de rigoare şi de slăbiciune. „Confesorul, sfătuia el, trebuie să fie foarte circumspect cînd va ordona vreo satisfacţie sau va impune vreo penitenţă, pentru ca acestea să nu fie atît de uşoare încît puterea bisericească să fie dispreţuită sau ca el să participe la păcatele penitenţilor săi. De asemenea, nu trebuie să le impună atît de aspre sau de îndelungate încît penitenţii să refuze executarea lor sau, acceptîndu-le, să nu le îndeplinească pînă la capăt.”[42]

Însă Arnauld, pledînd pentru „restabilirea penitenţei”[43], nu se înşela invocînd textele conciliului de la Trento. În ciuda cîtorva nuanţe, acestea înclină, într-adevăr, fără ambiguitate de partea severităţii în acest domeniu. Citim în ele (sesiunea XIV, cap. VIII):

> „Preoţii Domnului, călăuziţi de cunoştinţele şi prudenţa lor, trebuie să ordone satisfacţii salvatoare şi convenabile în funcţie de natura greşelilor şi de puterile penitenţilor, de teamă ca nu cumva, dacă închid ochii asupra păcatelor şi se comportă cu prea multă îngăduinţă faţă de penitenţi, să aplice pedepse prea uşoare pentru delicte foarte grave şi să devină participanţi la păcatele altuia. Să nu piardă din vedere că satisfacţia impusă de ei nu este doar un sprijin pentru o viaţă nouă şi un leac împotriva slăbiciunii, ci şi o eliberare de vechile păcate şi o pedeapsă. Căci cheile nu au fost date preoţilor numai pentru a absolvi, ci şi pentru a refuza absolvirea: acestea erau convingerea şi învăţătura Părinţilor de altădată”[44].

Această mustrare a fost înțeleasă efectiv ca un mesaj de severitate de Adunarea episcopilor francezi care a comandat tipărirea, în 1657, și difuzarea în regat a *Instrucțiunilor* sfîntului Carol. Prefața redactată la ordinul Adunării comportă următorul argument: „[Conciliul] îi avertizează pe confesori să nu devină complici la păcatele altuia, dînd penitențe ușoare pentru greșeli enorme, și le ordonă să se lase purtați, în impunerea satisfacțiilor, de duhul lui Dumnezeu și de regulile prudenței creștinești, satisfacțiile trebuind poruncite nu numai pentru a ispăși trecutul, ci și pentru a sluji de mijloc de apărare în viitor"[45].

Prin urmare, sfîntul Alfons nu avea o sarcină ușoară cînd pleda pentru penitențe care să nu fie descurajatoare. De aceea nu ezită să tragă de partea îngăduinței textul tridentin citat mai sus:

> „Cu adevărat s-a spus în conciliul de la Trento că penitența trebuie să fie proporțională cu gravitatea greșelilor, însă adăugăm în același timp că penitențele trebuie să fie «*pro paenitentium facultate, salutares et convenientes*»; *salutares*, adică folositoare mîntuirii penitentului, și *convenientes*, adică proporționale nu numai cu păcatele, ci și cu puterile penitentului. De unde rezultă că nu putem considera salutare și convenabile penitențele pe care păcătoșii nu le pot îndeplini din cauza slăbiciunii minții lor; căci asemenea penitențe trebuie că sînt pentru ei o ocazie de a se pierde, în vreme ce acest sacrament a fost instituit mai curînd pentru ca păcătosul să se îndrepte decît pentru a da satisfacție"[46].

Un alt specialist al misiunilor din interior, franciscanul Leonard de Port-Maurice, exprima pe-atunci aceeași convingere. Așadar, este necesar să-i apropiem încă o dată pe cei doi predicatori:

> „Anumiți confesori, recomanda Leonard, trebuie să se învețe [...] să nu mai impună penitențe ieșite din comun

și indiscrete [...]. Există obiceiul de a se pune această întrebare : este mai bine să se dea o penitență grea decît o penitență ușoară? Răspund că (în afară de anumite reguli generale) este mai bine să înclinăm spre blîndețe, mai ales dacă penitentul nu ar accepta o penitență mai puternică sau dacă am crede că nu o va îndeplini"[47].

Cînd îi generalizăm semnificația, acest sfat explică poziția sfîntului Alfons în marea dezbatere asupra opiniei probabile. Celebritatea lui provine mai ales din curajul de a se detașa de rigoriști în această privință. Să spunem totuși din nou că nu avea nimic dintr-un laxist. Dorind să acționeze „cu limpezime într-o problemă atît de riscantă"[48], el detaliază cele cinci cazuri în care nu este permis să se urmeze o opinie doar probabilă : în domeniul lucrurilor ce țin de credință ; cînd este vorba de bolnavi cărora doctorul trebuie să le aplice leacurile cele mai sigure (dacă este cu putință) ; în materie judiciară, judecătorul trebuind să se pronunțe potrivit doctrinei celei mai sigure ; cu ocazia administrării sacramentelor (totuși, cu excepția cazurilor de necesitate absolută) ; atunci cînd adoptarea opiniei probabile ar dăuna celuilalt.

Se întîmplă însă ca două opinii contrare cu privire la o decizie morală să fie „la fel de probabile" – de acest „echiprobabilism" și-a legat numele sfîntul Alfons. Atunci, conștiința individuală trebuie să decidă. Legea naturală nu este întotdeauna atît de evidentă pe cît cred rigoriștii. „Cînd constatăm, putem citi în *Theologia moralis*, că numeroși oameni atît de cucernici și chiar sfinți s-au opus unii altora în atîtea feluri în ceea ce privește legea naturală, trebuie să spunem că unii dintre ei au păcătuit și au fost osîndiți ?"[49]

Extinzîndu-și afirmațiile și reluînd o tradiție ce urcă pînă la sfîntul Toma, sfîntul Alfons explică faptul că nu putem considera „suficient promulgată o lege în privința căreia doctorii se ceartă [...]. Dacă Dumnezeu vrea să-și

facă una dintre legi obligatorie, el trebuie s-o facă în mod evident și notoriu mai probabilă. Altminteri, este sigur, din punct de vedere moral, că această lege nu obligă, de vreme ce îi lipsește o suficientă promulgare [...]. Deci omul își păstrează libertatea [de alegere] atît timp cît nu este legat de o lege promulgată".

De la această afirmație, episcopul napolitan revine la o evidență ce i se pare fundamentală: libertatea omului este anterioară legii. Aceasta este pentru om și nu invers. „Dumnezeu, ne încredințează sfîntul Alfons, mai întîi l-a alcătuit pe om liber și apoi l-a obligat prin precepte, care nu îl pot constrînge totuși înainte de a-i fi evidențe cunoscute cu certitudine și fără îndoială." Rezultă – concluzie ce se întemeiază, printre alții, pe Gerson, Nider, sfîntul Antonin, Azpilcueta, Vasquez – că atunci cînd legea este, practic, îndoielnică, nu păcătuim „dacă avem de partea noastră o opinie susținută de cîțiva doctori, deși contrazisă de alții".

Părintele Rey-Mermet vorbește de „umanism al Luminilor" și de „personalism creștin"[50]: astfel a fost înțeleasă, în plan istoric, morala alfonsiană. Ea îl îndemna pe omul modern să-și asume el însuși responsabilitățile etice, deci și riscurile. Dar, în același timp, îl liniștea deculpabilizîndu-l atunci cînd lua o decizie cu bună-credință și prezenta garanții serioase.

Note

1. J. GUERBER, *Le Ralliement...*, pp. 84-87. PH. BOUTRY, *Prêtres et paroisses...*, pp. 406-422.
2. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-am-Brisgau, Leipzig, 1894-1897, III, pp. 677-678. Citat în TH. REY-MERMET, *Le Saint du siècle des Lumières,* p. 434.
3. Formulă din *Mémorial catholique*, în octombrie 1828. Citat în J. GUERBER, *Le Ralliement...*, p. 121.
4. Formulă a cardinalului de Rohan, refugiat la Roma după căderea lui Carol al X-lea. Citat *ibid.*, p. 123.

5. L. GAUDÉ, prefață la ed. sa la *Theologia moralis*, p. XXIV. TH. REY-MERMET, *Le Saint...*, p. 438.
6. ALFONS DE LIGUORI, *Lettere*, ed. F. Kuntz și Fr. Pitocchi, 3 vol., Roma, 1887-1890, III, pp. 23-24. Citat de TH. REY-MERMET, *Le Saint...*, p. 444. Pentru întregul meu studiu, datorez mult acestei cărți.
7. Id., *Theologia moralis*, II, pp. 52-54. Citat în TH. REY-MERMET, *Le Saint...*, p. 439.
8. *Ibid.* Citat *ibid.*
9. *Ibid.*, VI, n° 610, p. 635.
10. Fundamentală în această privință este cartea lui TH. SANCHEZ despre *Sacramentul căsătoriei* editată în 1602. *Cf.* J.T. NOONAN, *Contraception et mariage*, Paris, Cerf, 1969, pp. 412-416.
11. ALFONS DE LIGUORI, *Praxis confessarii*, în *Opera moralia*, ed. Gaudé, Roma, 1912, vol. IV, n° 64, p. 562.
12. Id., *Œuvres complètes*, vol. 27 : *Guide du confesseur...*, p. 179.
13. Citat în J. GUERBER, *Le Ralliement...*, p. 108.
14. Vezi mai sus, p. 14.
15. ALFONS DE LIGUORI, *Theologia moralis*, VI, n° 667, p. 688.
16. *Ibid.*, n° 437, p. 435.
17. *Ibid.*, n° 505, p. 515.
18. *Ibid.*, n° 460, p. 472.
19. *Ibid.*, n° 459, p. 467.
20. *Ibid.*, n° 432, p. 427.
21. Vezi p. 85.
22. ALFONS DE LIGUORI, *Theologia moralis*, VI, n° 459, pp. 467-470.
23. *Ibid.*
24. *Cf.* J. GUERBER, *Le Ralliement...*, pp. 281-297.
25. LEONARD DE PORT-MAURICE, *Discorso mistico, morale*, n° 14, 1771, pp. 56-57.
26. ALFONS DE LIGUORI, *Praxis confessarii*, n° 77, pp. 132-133.
27. TH. GOUSSET, *Justification de la théologie morale du B. Alphonse-Marie de Ligorio*, Besançon, 1832, pp. 116, 141 și 152.
28. Întregul §, după *Le Guide du confesseur...*, pp. 358-361.
29. TH. GOUSSET, *Théologie morale*, II, p. 380. Trimitere la *Theologia moralis* a sfîntului Alfons, VI, n° 455, p. 464.
30. ALFONS DE LIGUORI, *Theologia moralis*, VI, n° 468, pp. 479-482.
31. *Ibid.*, n° 478, p. 493.
32. *Ibid.*, n° 479, pp. 493-494.
33. Id., *Pratique du confesseur*, în *Œuvres complètes*, vol. III al *Œuvres morales*, Paris, 1842, vol. 26, p. 266.
34. Id., *Le Guide du confesseur*, p. 180.
35. Id., *Avertissements aux nouveaux confesseurs*, în *Œuvres complètes*, vol. 27, p. 44.

36. V. Régnault, *De la prudence des confesseurs*, p. 130.
37. Acest dosar în: A. Arnauld, *Œuvres*, vol. XXXV, pp. 474-481.
38. *Ibid.*
39. De exemplu, în a sa *Pratique du confesseur*, vol. 26, pp. 250-251.
40. Citat de sfîntul Alfons, *ibid.* ; Toma d'Aquino, *Quodlibet*, III, art. 28, ed. Vivès, vol. XV, p. 428.
41. Citat *ibid.* ; Toma d'Aquino, *Opusc.*, 58, *De officio sacerdotis*, vol. XXVII, p. 450.
42. Carol Borromeo, *Instructions aux confesseurs...*, p. 57.
43. A. Arnauld, *De la fréquente communion*, mai ales cap. XXIII, pp. 477 și urm.
44. *Conciliorum... decreta*, ed. G. Alberigo, p. 709.
45. Carol Borromeo, *Instructions aux confesseurs...*, prefață f.p. a ed. fr. ordonate de episcopi.
46. Alfons de Liguori, *Pratique du confesseur*, în *Œuvres complètes*, vol. 26, p. 250.
47. Leonard de Port-Maurice, *Conférence morale sur l'administration du sacrement de pénitence* (numită în alte locuri *Avertissements utiles aux confesseurs*), în *Œuvres complètes*, VI, pp. 250 și 254.
48. De-a lungul întregului §, fără vreo indicație specială, urmez *Le Guide pour la direction des gens des campagnes*, pp. 149-159.
49. Alfons de Liguori, *Theologia moralis*, I, n° 174, p. 155.
50. Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières*, p. 451.

Concluzie

În secolele XIX și XX, maniera prudentă și prietenoasă de a confesa recomandată de sfîntul Alfons de Liguori a fost adoptată, încetul cu încetul, de ansamblul Bisericii catolice. Însă ea nu a împiedicat abandonarea din ce în ce mai frecventă a confesionalelor, care a început la mijlocul secolului XVIII. Căci rămînea intactă problema cea mai grea dintre toate: cea a obligației unei mărturisiri detaliate pe care nu au cunoscut-o nici creștinătatea ortodoxă, nici cea protestantă.

După Revoluție, existau în Franța oameni care își doreau mult să se întoarcă la slujba duminicală și să țină din nou Paștele. Dar se împotriveau să se întoarcă la confesional și, în cele din urmă, s-au îndepărtat de Biserică. În secolul XIX, s-a afirmat cu putere o ostilitate virulentă – în special masculină – față de confesiune. I se reproșa că intervine în intimitatea căsniciilor, că pune în opoziție femeia și bărbatul, religia și politica, școala confesională și școala laică, nostalgia Vechiului Regim și progresul republican. Ea va fi denunțată ca un abuz de putere. Atunci, adversarii ei vor pierde complet din vedere obiectivele sale majore: cel de a liniști și cel de a ierta.

Totuși, cum să nu regăsim în final întrebarea pusă la începutul acestui eseu: oare confesiunea liniștea? I-a ajutat cu adevărat pe penitenți să se suporte mai bine pe ei înșiși, să se simtă mai bine în pielea lor, mai bucuroși în viață? La această interogație, prea vastă la drept vorbind, răspunsul nu poate fi decît nuanțat. Sau mai degrabă, există răspunsuri, nu unul singur.

Este neîndoielnic faptul că iertarea divină, transmisă de preot, a mîngîiat și a întărit sufletele cu o adevărată sensibilitate religioasă și morală. De aceea se adresau confesorului, dincolo de orice constrîngere legalistă, ca unui „director de conștiință", prieten și confident în care vedeau o călăuză sigură. În mod evident, trebuie să privim ca pe o mare îmbogățire culturală și un profund rafinament psihologic practica dezvoltată în secolul XVII, mai ales în clasele avute, de a alege un „director de conștiință" căruia să i se încredințeze cele mai intime secrete și care accepta să-și îndrume penitenții în dificila călătorie spre mîntuire.

Dar – să ducem mai departe insistența – în afara acestei situații privilegiate, desigur minoritară în ansamblul societății, confesiunea liniștea? Da, atunci cînd era vorba de cei care, avînd conștiința de a fi comis un păcat de moarte sau mai multe, își trăgeau din absolvire certitudinea de a scăpa de infernul ce îi amenința. Nu, dimpotrivă, dacă ne gîndim, pe de o parte, la cei chinuiți de boala scrupulului, capcană subtilă a demonului, și pe care medicina ecleziastică nu reușea să-i vindece întrucît erau preocupați de desăvîrșire dincolo de limitele rezonabile; și, pe de altă parte, la cei ce nu ascultau de preceptul confesiunii anuale (la preotul din parohia lor) decît pentru a respecta obiceiul și a-și face Paștele fără a atrage asupră-le priviri reprobatoare.

Firește, este imposibil să cuantificăm diferitele categorii de clienți ai confesionalului. Este exagerat să presupunem că cei din ultimul fel au fost întotdeauna numeroși? Și aceasta cu atît mai mult cu cît, adesea, scara valorilor și criteriile de apreciere a greșelilor nu erau aceleași de o parte și cealaltă a grilei confesionalului. Ne-am putut da seama de aceasta de două ori în paginile de mai sus: gentilomii din Languedoc nu văd nimic rău în a le sălta pe fete în timpul unui dans folcloric, însă episcopul Pavillon se revoltă zgomotos; dimpotrivă, sfîntul Alfons, mai înțelegător, renunță la a-i face pe unii țărani din Italia de Sud să priceapă gravitatea adulterului.

O dată ajunși aici, ne putem întreba, în acest caz, ca și în multe altele, în ce măsură cei doi parteneri ai sacramentului de penitență vorbeau aceeași limbă, se situau în același univers și concepeau păcatul de moarte în același fel. Deși catehismele au difuzat pe scară largă antropologia pesimistă oficială despre greșeala originară și gravitatea greșelilor subsecvente, ne putem îndoi că masa populației a interiorizat cu adevărat această culpabilitate ereditară și permanentă care, dacă n-ar fi fost răscumpărarea, ar fi atras pedeapsa infernului pentru întreaga omenire. Fără îndoială, mulți penitenți grăbiți din sîmbăta sfîntă nu aveau realmente nevoie să fie liniștiți de iertarea preotului. Mărturisirea lor nu putea fi decît stereotipă și formală.

De îndată ce părăsim nivelul obligației și al ascultării pasive de precept, cum să ne îndoim că civilizația occidentală a fost profund influențată de o pastorală atît de puternic marcată de necesitatea confesiunii? Se știe că misiunile din interior, a căror importanță o evaluează acum istoriografia contemporană, vizau confesiunea generală. Credincioșii erau insistent îndemnați să opereze, cu ocazia trecerii misionarilor, o recapitulare a vieții lor, ba chiar o convertire personală autentică. Apoi, comuniunea întregii comunități parohiale constituia încununarea și consacrarea „hotărîrilor bune” luate individual de fiecare dintre enoriașii atinși de har.

Ne amintim seria de întrebări referitoare la circumstanțele păcatelor pe care penitentul era invitat să și le pună sau pe care confesorul se străduia să i le pună : cine ? ce ? unde ? de cine ? de cîte ori ? de ce ? cum ? cînd ? Chestionarul era îmbogățit cu interogații complementare asupra circumstanțelor „agravante” sau „atenuante” și asupra evaluării morale a recăderilor. Văzut de departe și de sus, acest examen de conștiință fără concesii își găsește locul firesc în istoria generală a omului occidental activ, lucid și neliniștit, niciodată mulțumit de el însuși, mereu dornic de

a se îmbunătăți pe sine și pe celălalt. Prin aceasta, el s-a opus aproape termen cu termen omului liniștit și senin al tradiției budiste și hinduse.

Mărturisirea, dacă nu întodeauna față de altcineva, măcar față de sine, a fost una dintre căile pe care înaintașii noștri au progresat spre o mai bună cunoaștere a sufletului omenesc și o mai mare eficacitate în acțiune. De aceea, pare-mi-se, a existat o legătură între exigențele ce se prezentau conștiinței individuale și discursul despre timp ținut, mai ales din Renaștere, deopotrivă de oamenii Bisericii și de oamenii de afaceri. A vedea limpede în sine și a nu pierde timpul au fost cele două reguli strîns legate care au modelat mentalitățile occidentale.

Directorii de conștiință ai catolicității au ridicat ștacheta foarte sus. Au fost mai atenți la circumstanțele „agravante" decît la cele „atenuante", s-au interogat asupra calității regretelor – contriție sau numai atriție? –, au cerut asigurări pentru viitor înainte de a ierta. Susținătorii necondiționați ai contriției ni se pot părea îngrozitor de elitiști și de inumani și, fără îndoială, au și fost astfel dacă rămînem la nivelul confesiunii obligatorii care era efectiv legea epocii.

Însă cînd îi cereau penitentului un „început de dragoste de Dumnezeu", ei alunecau, fără să-și dea seama, de la constrîngere la libertate. Ei procedau ca și cum toți solicitanții de iertare ar fi niște voluntari. Îi îndemnau atunci să nu se mai gîndească la infern, ci numai la Dumnezeu și le garantau în schimb iertarea fără măsură, pe deplin liniștitoare. Nouă, istoricilor, ne revine sarcina de a deosebi mai bine decît ei înșiși cele două etaje la care s-au situat succesiv fără a-și da seama că amalgamul de autoritate și libertate, confesiune ca precept și demers spontan falsifica întregul lor discurs despre mărturisire și iertare.

În orice caz, mai multe dominante îmi par a ieși la iveală din voluminoasele arhive ale confesiunii. Indulgența în confesional și-a avut deviațiile sale, iar probabilismul – exagerările sale. Însă amestecul de acuzații îndreptate

împotriva lor a mascat adevărata semnificație a unei tendințe caritabile de înțelegere a penitenților și a ridiculizat o voință legitimă de a adapta etica la condițiile schimbătoare ale unei lumi prinse într-o evoluție din ce în ce mai rapidă. În cursul secolelor XIII-XVIII, imensa reflecție a teologiei morale asupra mărturisirii penitențiale a dus la punerea treptată sub semnul întrebării a noțiunii de „lege naturală" și la acordarea unei valori crescînde conștiinței individuale și responsabilității personale. Un asemenea mesaj rămîne de actualitate.

*

*   *

Închizînd acest dosar, cititorul îmi va spune în mod sigur: ce concluzii pentru zilele noastre trageți din documentele adunate? Sînteți neutru față de ele sau credeți că lămuresc prezentul și trasează căi de viitor? Dacă da, în ce fel? Nu voi evita aceste întrebări cu totul legitime. Voi răspunde, așadar, deosebind două planuri: cel al practicii confesiunii în Biserica la care aparțin și cel, mai larg, al societății de astăzi.

Biserica primitivă cerea recunoașterea și penitența publice ale greșelilor care au fost publice. Justiția noastră civilă nu acționează altfel. Însă cînd este vorba de slăbiciuni intime, este și va fi întotdeauna foarte greu din punct de vedere psihologic să ceri mărturisirea lor detaliată în fața unuia, chiar preot, care nu îți este prieten apropiat. Întreaga documentație reunită în prezentul eseu confirmă caracterul aproape de nedepășit al acestui handicap; și aceasta cu atît mai mult cu cît, de obicei, mărturisirea penitentului nu este însoțită de reciprocitate. Una e să arunci asupră-ți privirea lipsită de îngăduință a examenului de conștiință și cu totul altceva să dezvălui în fața celuilalt detaliile și concluziile acestei autocritici personale.

Dumnezeu îi iartă în Biserică și prin Biserică pe cei ce se căiesc. Însă această împăcare poate să se realizeze la fel

de bine – și cu eforturi psihologice mai mici – prin „ceremonii penitențiale" în care fiecare să purceadă în liniștea sufletului la recapitularea vieții sale. Preoții din ce în ce mai puțin numeroși nu mai pot de-acum încolo să joace în mod eficace rolul de „director de conștiință", în afara unor cazuri foarte limitate. O „ceremonie penitențială" de nu mai mult de o oră, dacă este serios făcută, nu va aduce tot atîtea roade cît o confesiune „privată" de zece minute, chiar la Papă, la San Pietro, în ajun de Paște?

O ultimă întrebare, de data aceasta la nivel general: religie sau nu, mărturisirea (în afara oricărei constrîngeri) și iertarea își mai au încă locul în civilizația de astăzi? Este de dorit să mai aibă un loc? Cînd ne mărturisim nouă înșine sau cînd mărturisim eventual în fața altcuiva că am acționat greșit într-o anumită circumstanță, o facem pentru că recunoaștem temeiul unei ordini de valori și legitimitatea legii. Or, una dintre problemele majore din Occident este acum tocmai explozia unui cod moral la care, de bine de rău, înaintașii noștri consimțeau. În această situație, ori civilizația noastră occidentală se va prăbuși pentru că își va fi pierdut toate reperele, ori va încerca să-și găsească o etică, remodelabilă de altfel, reunind în jurul criteriilor sale un consens destul de larg. Montesquieu aprecia că nu există republică fără virtute. La fel, nu există societate demnă de acest nume fără etică. Trebuie să dăm din nou un sens acestui cuvînt.

Cît despre iertare, ea constituie în opinia mea una dintre cele mai prețioase contribuții ale creștinismului la istoria omenească. Să evocăm cîteva fapte reale în legătură cu aceasta. Prima se referă la lăcașul carmelit de la Auschwitz. Afirmîndu-mi public dorința ca acele călugărițe să-și instaleze mînăstirea în afara perimetrului lagărului, nu voi fi suspect de duplicitate în această dezbatere. Sînt convins că ele pot foarte bine să-și urmeze vocația în exteriorul spațiului contestat. Însă în noul local, unde sper că nu vor mai întîmpina greutăți în a se stabili, ele vor continua cu

siguranță să se roage „pentru victime și pentru călăi". Da, și pentru călăi. Aici este originalitatea creștină ce poate părea scandaloasă. Însă pilda lui Isus este limpede: pe cruce, el s-a rugat pentru călăii săi. Creștinii nu pot încerca decît să-l imite, chiar dacă nu-i ușor.

Acest lucru s-a văzut în mod aproape stupefiant în timpul unui proces judecat la Créteil cu cîțiva ani în urmă. Un tînăr a ucis o tînără care refuza să-l ia în căsătorie. În fața tribunalului și a asistenței încremenite, părinții tinerei au declarat, trimițînd la Evanghelie, că îl înfiază pe asasinul fiicei lor. Desigur, este vorba aici de o hotărîre excepțională și de o alegere eroică. Nimeni nu va putea cere vreodată tuturor părinților care s-ar găsi într-o asemenea situație să dovedească o astfel de generozitate ieșită din comun. Totuși, să opunem acestui tulburător exemplu pe cel, înspăimîntător, al libanezului (creștin?) văzut la *Apostrophes* în septembrie 1989, care nu a ascuns faptul că a masacrat mai multe sute de musulmani pentru că doi dintre copiii săi fuseseră torturați și uciși. De o parte, un gest de viață grație iertării, de cealaltă, nebunia ucigașă pentru a se răzbuna.

În viețile noastre individuale și colective, iertarea (care nu înseamnă uitarea) este un curcubeu. De-ar mai putea străluci încă multă vreme pe pămînt!

Cuprins

POLIROM

Deosebit de subtile şi complexe, numeroasele probleme legate de practica penitenţială în spaţiul catolic al secolelor XIII-XVIII s-au materializat într-o vastă documentaţie, supusă aici unei lecturi de grad secund, în scopul reliefării, dincolo de opacitatea aparentă a textelor – preponderent normative –, a comportamentului real al confesorilor şi a reacţiilor credincioşilor supuşi obligaţiei mărturisirii. Constituindu-se într-o tentativă de reconsiderare a aprinselor dispute privitoare la bunăvoinţă şi exigenţă, morală a înţelegerii şi rigiditate elitistă, cartea lui Jean Delumeau oferă cititorului dosarul unei pasionante istorii a confesiunii, cu toate profunzimile şi contradicţiile ei.

«*Confesiunea a vrut să liniştească, însă după ce l-a neliniştit pe păcătos. Ea a iertat fără încetare; dar nu tot ea a prelungit dincolo de limitele rezonabile lista şi circumstanţele păcatelor? Ea a modelat conştiinţa, a făcut să progreseze interiorizarea şi simţul responsabilităţii; dar tot ea a dat naştere la maladia scrupulului, şi din cauza ei asupra a milioane şi milioane de credincioşi a apăsat un jug foarte greu.*» (Jean Delumeau)

De acelaşi autor, la Editura Polirom:
Păcatul şi frica. Culpabilizarea în Occident (secolele XIII-XVIII) – 2 volume



EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-127-2